الوجود بين السببية والنظام

إلياس بلكا

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هذا الكتاب وقف لله تعالى. ويمكن لكل من أراد ذلك طبع الكتاب أو نشره أو ترجمته.. كله أو بعضه..

مدونة إلياس بلكا: Blog : http://ilyassbelga.blogspot.ae/
Twitter + Facebook:
تكتب الاسم باللغة العربية: إلياس بلكا
Email: ilyassbelga@gmail.com

إلياس بلكا: كاتب وأستاذ جامعي من المغرب.

- إجازة (بكالوريوس) في الدراسات الإسلامية، وأخرى في القانون العام (العلاقات الدولية).
- دبلوم الدراسات العليا في الفقه الإسلامي وأصوله.
- دكتوراه الدولة في العقيدة والفكر الإسلامي.

- الكتب المطبوعة، بالعربية:

1- الاحتياط في الشريعة الإسلامية. مؤسسة الرسالة، بيروت، 2003.
2- مقدمة في التنجيم وحكمه في الإسلام. مؤسسة الرسالة، 2003.
3- النظرية الإسلامية في الكهانة. مؤسسة الرسالة، 2003.
4- الغيب والمستقبل.
5- الغيب والعقل (دراسة في حدود المعرفة البشرية). الطبعة الأولى: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2008 . الطبعة الثانية: دار التنوير بالقاهرة، 2014.
6- جولات في الدوريات الفكرية الفرنسية الكبرى. مطبعة أنفوبرانت، فاس . 2007 .
7- استشراف المستقبل في الحديث النبوي. سلسلة كتاب الأمة رقم 126، قطر. 2008.
8- الوجود بين مبدئي السببية والنظام. منشورات المعهد العالمي، 2008.
9- إشكالية الهوية والتعدد اللغوي في المغرب الكبير: المغرب نموذجا. (بالاشتراك مع الدكتور محمد حراز). مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 2014.

- كتب بالفرنسية:

- الفكر الجيوبوليتيكي لزبيغنيو بريجينسكي، من خلال كتابه"رقعة الشطرنج الكبرى".

- كتب تحت الطبع:

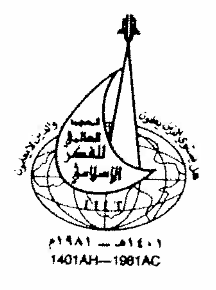
- مشكلات افتراق الأمة إلى سنّة وشيعة. الأصول والحلول.
- علوم السنة الشريفة: إرث الماضي وتحديات الحاضر.
- دراسات وأبحاث فكرية عامة.
- دراسات وأبحاث في العلوم الشرعية.
- آفاق جديدة في البحوث الإسلامية.
- مشكلة الاستدلال في الفقه المالكي: تطبيقات فقهية من فقه الأسرة.

ومئات المقالات والأبحاث والترجمات المنشورة.. بعضها بمدونة المؤلف.

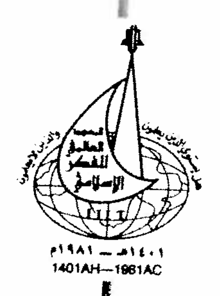
الوجـود
بين
السببية والنظام

دراسة في الأساس الشرعي والفلسفي
لاستشراف المستقبل

إلياس بلكا



المعهد العالمي للفكر الاسلامي



الطبعة الأولى 1429هـ/ 2009م

الوجود بين السببية والنظام

إلياس بلكا

موضوع الكتاب 1 - نظرية المعرفة 2 - العقائد وعلم الكلام
3 - فلسفة

ISBN: 1-56564-332-1

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأميركية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
URL: http://www.iiit.org / E-mail: iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي
بيروت - لبنان
هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183
URL: http://www.eiiit.org / E-mail: info@eiiit.org

المحتويات

الفصل الثالث

القـرآن ومـبدأ السببـيـة

الفصل الرابع

استشراف المستقبل بين مبدئيَ: السببية والنظام

تقديم

للدكتور أحمد الريسوني

هذا الكتاب يتناول موضوع التوقّع في المعرفة الإنسانية، أي توقّع المستقبل بصفة عامة، وذلك من خلال سؤال محوريّ، هو: هل يوجد في الإسلام أساس ما يمكن أن ينبني عليه كل جهد علميّ أو فكريّ لاستشراف المستقبل.. بحيث يكون هذا الأساس أصلاً شرعيًا لهذا التوقع..؟

وقد اختار الكاتب أن يبدأ بحثه عن هذا الأساس بسؤال آخر، وهو:

هل بالإمكان أن نعرف المستقبل؟ أي نظريًا ومبدئيًا. وللإجابة عليه انطلق الباحث من إحدى النظريات المعروفة في ابستيمولوجيا العلم، والتي بمقتضاها تكون غاية العلم هي التنبؤ، أو يكون معنى العلم نفسه هو المعرفة التي تسمح بالتوقع. ثم تدرّج الباحث من ذلك إلى نظرية أخرى تقول إن المبدأ الذي يسمح بالتنبؤ العلميّ هو علاقة السببية.

وتتجلى أهمية هذه الأطروحة في خطورة الإشكال الذي تودّ أن تحلّه. فالباحث يريد للعقل الإسلاميّ المعاصر أن يتصالح مع المستقبل وينفتح عليه، وأن يتعامل معه دون تحفظات أو موانع فكرية أو عقدية تعيقه، حتى يغدو المستقبل - استشرافاً وتخطيطاً وعملاً - موضوعاً عاديًا للمسلمين. ولهذا فإن حديث الباحث عن مبدإ النظام، يصبّ في هذا الاتجاه: الاهتمام بالمستقبل علماً وعملاً.

وهذا تطلّع مشروع ومحمود، فطالما انتقد المفكرون غلوّ العقل المسلم في

اهتمامه بشؤون الماضي أو الحاضر.. حتى صرفه ذلك - في كثير من الأحيان - عن التعامل الجاد والمدروس مع المستقبل الآتي، واستشراف آفاقه ومآلاته.

وقد ظن كثير من المسلمين أن المستقبل مجال محظور ومقفل تماماً في وجه العقل الإنسانيّ. وهذا خطأ أوقعهم فيه اعتقادهم أن الغيب دائماً لا قدرة للإنسان على الوصول إليه أو طرق بابه بحال. وهذا - في الواقع - هو ما يسميه العلماء بالغيب المطلق، في مقابل الغيب النسبيّ أو الإضافيّ، الذي قد يكون غيباً في وقت دون وقت وفي حال دون حال وعند أحد دون أحد.

ولما كانت مدارك التوقعات المستقبلية هي - على العموم - مدارك العلم - أو المعرفة - نفسها.. كان أهم ما يحتاج إليه «التوقع» هو درجة من الاستقرار والاطراد في الوجود.. وهذا ما وجده الباحث في «مبدأ النظام الكونيّ» الذي يوفر هذا الاستقرار - ولو في حدوده الدنيا - دون أن يسقط عناصر الاحتمال والاستثناء والخروج عن المألوف، مما لا يؤثر في شيء على مشروعية المعرفة المستقبلية ولا على جدوى توقعاتها...

ولمّا كان مبدأ النظام - وسريانه في الحياة الطبيعية والإنسانية - هو الشرط الأول لقيام علوم - أو فنون - الاستشراف والتوقع خاصة... فإننا نفهم لماذا حرص المؤلف على ضبط هذا المبدإ وبيان قيمته والاستشهاد له من نصوص القرآن الكريم، ونفهم أيضاً لماذا قدمه على مبدإ آخر، له أهميته الخاصة، لكنه أقل وضوحاً وثباتاً واتساعاً من مبدإ النظام... وهو العلاقة السببية أو العلّية.

ورغم أن بعض آراء المؤلف وأفكاره واختياراته قد تكون محل نظر أو تَحفّظ... إلا أن عمله يبقى عملاً علميًا راقياً ورائداً لعدة مزايا، منها:

1 - إن الموضوع في حدّ ذاته قَيّم ومفيد، وجدير بالدراسة والبحث. وقد وُفّق الباحث بطَرق بابه وتمهيد طريقه.

2 - التزامه بمنهجية علمية مضبوطة، مع أسلوب علميّ دقيق وواضح.

3 - مراجع البحث غنية ومتنوّعة، وقسم هام منها يعتبر مراجع أصلية ومباشرة في الموضوع.

4 - إن الباحث قد وُفّق في تحقيق كثير مما هدف إليه، ولعل أهم ما حققه هو التأصيل الشرعي للتوقعات المستقبلية وللفكر المستقبليّ.

وإذا كان الباحث الدكتور إلياس بلكا قد أنتج لنا هذا العمل العلميّ العميق والمتميز وهو في بداية عطائه، فإن استشرافنا معه للمستقبل يعدنا ويبشرنا بباحث مقتدر وعالم مكين إن شاء الله تعالى.

أسأله سبحانه أن يتقبل من المؤلف ويزيده من توفيقه وتسديده، وأن ينفع به قرّاءه وأمّته.

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على نبيّه وآله.

في شتاء 1997 ركبت القطار من فاس إلى الرباط. كان في الغرفة أشخاص مختلفو الأعمار والمشارب، بينهم كهل مكتنز الجسم، وضع على رأسه عمامة كبيرة لواها في ترتيب خاص... يدلّ حاله على أنه فلّاح أو تاجر من البادية المغربية.

لا أذكر كيف أخذنا في الحديث والكلام، ولا كيف اتصل بنا ذلك إلى موضوع الموت - الموضوع الإنساني الخالد -، ولا كيف ألقيت بين الحاضرين ملاحظة، أفهمها ببساطة وأقولها بعفوية، ولذلك فهي عندي ملاحظة عادية جدًا، قلت لهم: إن المرأة تعيش أكثر من الرجل، وهي -في المتوسط العام للأعمار- تعيش بعده حوالي خمس سنوات...

فقال الرجل الكهل على التوّ، وبكل هدوء وسكينة، وثقة أيضاً: الأعمار بيد الله وحده.. تطوّعت لشرح ملاحظتي، لأبيّن له أنها لا تتعارض مع حقيقة أن كل شيء بيد الله تعالى وحده... قلت: «طبعاً.. لكن المقصود أن أكثر النساء يعشن أكثر قليلاً من الرجال...»، ولم أشأ أن أذكر له أن هذه نتيجة مؤكدة لبعض الدراسات الإحصائية حول السكان وأعمارهم، وإنما لفت انتباهه إلى أمر قريب من بيئته، فقلت له: لاحظ كيف أن الأرامل في النساء أكثر عدداً من الأرامل في الرجال... وهذا لا يمنع أن بعض النساء يعشن زمناً أقل من كثير من الرجال.

نظر إليّ الكهل، وفي عينيه خليط من الاستنكار والاستغراب، والشفقة أيضاً، ثم قال بالهدوء نفسه والثقة عينها: ليس في الموت رجال ولا نساء... الأعمار بيد الله وحده! ووافقه الحاضرون.

أطرقت صامتاً، ولم أعد للحديث، لا في الموت ولا في الحياة... كان بين يدي جريدة، سرعان ما فتحتها وتهت بين أوراقها.

بعد هذا بأربع سنوات - في ربيع 2001- اْلتقيت برصّاص شاب، يعمل في إصلاح قنوات المياه، أصلح في منزلي شيئاً. ودار بيننا هذا الحوار:

قلت له: مررت بدُكّانك فلم أجدك.

قـال: كنت مسافراً، لأن والدتي توفيت.

- رحمها الله، البركة فيك. والوالد؟

- الوالد توفي منذ زمان، في سنة 1992.

غممت قائلاً: نعم، النساء يعشن أكثر من الرجال، في أكثر الحالات.

قال الشاب ببساطة وعفوية، وبشيء من الاستنكار الخفيّ: الأعمار بيد الله تعالى!

تذكرت فجأة قصتي السابقة في القطار، ومرة أخرى أطرقت صامتاً، ولم أحاول أن أعلل له ملاحظتي تلك.

بعدها بشهور ذهبت إلى المحطة الطرقية، لأسأل عن الحافلة التي تربط بين مدينتي فاس والرباط، وكان يهمني أن أعرف كم تستغرق هذه الرحلة. لكن الرجل الذي يعمل لسنوات في هذه المحطة، لم يجبني عن هذا الأمر، بل أرشدني إلى السائق المكلف بقيادة الحافلة. ضايقني هذا في البداية، لكنني قلت في نفسي: ربما أراد أن يحيلني على مصدر موثوق به.

سألت السائق، فأجابني بكامل التلقائية: الأمر بيد الله، وزمن الوصول في علم الله. قلت: نعم، ولكنني أسأل: في الغالب، متى تصل الحافلة؟ يعني عادة!

لكن السائق - الذي قاد الحافلة عشرات المرات بين الرباط وفاس - كرر الجواب نفسه. وتذكرت مرة أخرى حواري مع ذلك الكهل في القطار. لكنني هذه المرة لم أصمت، فغيرت من صيغة السؤال، وقلت له: متى وصلتم يوم البارحة إلى فاس؟ وهنا ظفرت بجواب، أي بعد استعمال هذه «الحيلة»!

إن هذا العجز عن تصور النظام، وعن تحكيم القواعد التي بني عليها الوجود، وعن التعامل مع المستقبل هي مظاهر لمشكلة أكبر.

إن هذه الأحداث الثلاثة البسيطة هي نماذج لإشكالية كبيرة عرفتها حضارتنا الإسلامية. لقد كان في هذه المدنيّة المميزة تردد طويل وتجاذب مضن بين التوحيد - الذي تصوره كثير من علمائنا بأنه نسبة كل شيء إلى الله جل جلاله - وبين ظاهر الأشياء من حولنا والذي يثبت لها سببية فعّالة ونظاماً محدداً، كثيراً ما يكون حتميًا.

ولا تكاد عين الدارس الفاحص تخطئ ملاحظة هذا التأرجح الثابت الذي لا ينتهي بين السببيّة الإلهيّة من جهة، والسببيّة الطبيعيّة والإنسانيّة من جهة ثانية.

لقد تحوّل هذا التذبذب المستمر وهذه الحيرة المؤلمة إلى معضلة مسّت شؤون الدين والدنيا معاً، حتى ارتفعت إلى مستوى الأزمة.

ولهذا - طبعاً - أثره على علاقتنا مع الزمن، والمستقبل منه خاصة، حتى سجل كثير من الدارسين أن من مظاهر - أو أسباب - أزمة المسلمين الحضارية في القرون الأخيرة هو هذا الخلل في تعاملهم مع المستقبل، والنظام السببيّ للكون.

ولذلك كان لا بدّ أن أبدأ بدراسة العلاقة السببية، وخمّنت أنني لو استطعت إثباتها وكشف حقيقتها، وأنها هي التي تصلنا بعالم المستقبل... لو فعلت ذلك أمكن أن نؤسس المعرفة المستقبلية على أساس من هذه العلاقة، وبذلك نفتح مجال المستقبل على مصراعيه أمام العقل الإنسانيّ، والإسلاميّ خاصة، فلا يعود ميداناً مغلقاً تماماً في وجه الفكر البشريّ، كما يتوهم ذلك كثير من المسلمين، من العامة والخاصة... اللهم إلا جانباً خاصّاً من المستقبل، عُرِف في تراثنا الإسلاميّ بـ«الغيب المطلق»، فهذا المستقبل كان - ولا يزال - مقفَلاً فعلاً أمام علم الإنسان.

والعلاقة السببية نوعان: طبيعية، وإنسانية. وقد وجدت أن تثبيت العلاقة الأولى هو خط الدفاع الأول عن العلاقة الثانية. فلو أثبتنا العِلّية في مجال الطبيعة والأشياء، لَسَهُل علينا أن نثبتها في عالم الإنسان وأفعاله.

لكنني بدراستي هذا الموضوع تبينت كم هو معقَّد وصعب، ورأيت الناس - من المسلمين وغير المسلمين - اختلفوا فيه منذ مئات السنين، فاضطربتْ فيه آراؤهم وتناقضت أقوالهم. ولذلك لم يبالغ الأستاذ عبد السلام بن ميس حين اعتبر في كتابه عن «السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية» أن مشكلة السببية لوحدها يمكن أن تلخص تاريخ الفكر البشريّ كلّه.

ورغم أنني أميل إلى رأي محدد في موضوع السببية، كما سيرى القارئ، إلا أنني صرت أبحث عن مبدإ آخر يكون هو الأساس النظريّ الشرعيّ والإبستيمولوجيّ لمعرفة المستقبل. ولم أشأ أن يكون هذا الأساس مختلَفاً فيه، كهذا الاختلاف العظيم الذي نجده في قضية السببية. . . أردت أن يكون أساساً مقبولاً عند أكثر المسلمين، ولو حظي بالإجماع منهم كان ذلك أحسن وأولى.

إن المستقبل الذي أعنيه في هذا البحث هو المستقبل العمليّ الذي بإمكان الإنسان أن يدرسه ويتوقعه، لا المستقبل من حيث هو موضوع فلسفيّ خالص. . . ولذلك كنت أبحث عن أساس عمليّ ومقبول، لا عن أساس فلسفيّ غامض يُعلق حلّه إلى غير أجل، وتُعلَّق معه المعرفة المستقبلية.

وقد وجدت مبتغاي في: مبدإ النظام الوجودي. وأحسب أنني نجحت فعلاً في الكشف عن «الأساس الشرعيّ النظريّ لاستشراف المستقبل».

وقد حرصت في هذا الكتاب على تجنُّب بحث مشكلتين لهما صلة فعلية بموضوع المستقبل، والسببية، وهما:

1 - **القدر**، فثمّة تعارض ظاهريّ بين عقيدة القضاء والقدر وبين الاهتمام بشؤون المستقبل. . . ولذلك كان الفيلسوف الرومانيّ شيشرون يقول للرواقيين: لِمَ تشتغلون بالتنبؤ بالمستقبل ما دمتم تؤمنون بأنه محدَّد سلفاً؟!

2 - **الزمان**، وهو من ألغاز الوجود الكبرى. والمستقبل قسم من الزمان، فهو الآتي بعد الحال. وتوجد نظرية لبعض الفلاسفة تربط - على نحو محدد - بين السببية والزمان. فعند «روير» الفاعلية السببية هي التي تصنع معنى الزمان، وعند «سوريو» الترتيب القائم في العلاقة السببية هو نفسه

الزمان. . . وقيل غير ذلك. (انظر : Pierre Burgelin: L'homme et le temps).

وعندي أسباب في إهمال بحث هاتين القضيتين هنا، أهمها:

أ - إن القدر والزمان مشكلتان نظريتان، بينما غاية هذا البحث عملية، لأن المقصود منه كيف يصبح المستقبل واستشرافه والتخطيط له اهتماماً طبيعياً وعادياً للعقل العربي - الإسلامي، فلا يهمله ولا يتهيّبه ولا يتحرّجه.

ب - توجد عدة كتب ودراسات في موضوعَي القدر والزمان.

ج - ومن الأسباب أيضاً أنني مقتنع بأنه ليس للإشكالات الكبرى لقضيتَي القدر والزمان حل إنسانيّ تام. . إن في هذين الموضوعين أشياء تتجاوز العقل البشريّ، وما إخال أنه سيأتي يوم يكشف فيه أحدٌ أسرارَ القدر والزمان، وهذا معنى النهي النبويّ عن الخوض في القدر، وعن سبّ الدهر. . .

لهذا أكتفي في هذا الموضوع بما ثبت من أن للإنسان قدرة واختياراً هما مناط التكليف، وأنه لا شيء يحدث في الوجود إلا بخلق الله تعالى وإذنه. . . وفي العمل يكفي هذا، وقد قدّمت أن غاية البحث تطبيقية. أما كيف نوفّق بين الأمرين، فهذا موضوع متروك هنا، من أراده كان له أن يطّلع -مثلاً- على «نظرية الكسب» الأشعرية في مظانها المعروفة.

ومع هذا فإنني - بإذن الله - أعد القارئ الكريم بتأليف مستقلّ في موضوع القدر، لكن من زاوية خاصة هي علاقته بالمستقبل، لرفع التعارض الموهوم بين الأمرين.

إن هذا الكتاب محاولة للإجابة عن هذا السؤال: هل يسمح الإسلام مبدئيًا باستشراف المستقبل، وهل توجد به مبادئ يمكن أن تنبني عليها المعرفة المستقبلية؟

فهذا بحث في التأصيل الشرعيّ للاهتمام العلميّ والمعرفيّ بالمستقبل. نسأل الله تعالى أن يوفّقنا للصواب، ولا حول ولا قوة إلا به، سبحانه!

توطئة

ما هو أصل هذا المبدإ الكبير: السببية؟ ما الذي يجعلنا ننسب لكلٍ شيء أثراً معيّناً وطبيعة محددة، ونبحث في كل حادث عن سبب، ونقسّم كلّ شيء إلى علّة وأثر، في علاقة ضرورية لا تتخلف...؟

هل هذا أمر فُطِر عليه الإنسان، هل - كما يقول اسبينوزا - «من طبيعة العقل الإنسانيّ أن ينظر إلى الأشياء باعتبارها ضرورية وثابتة، لا حادثة وعابرة؟»[1].

هذه مشكلة قديمة وحديثة، شغلت علماء وفلاسفة كثيرين، ومن مختلف المشارب والتخصصات، حتى إن بعض علماء مدرسة التحليل النفسيّ الفرويدية تطوعوا - هم أيضاً - لدراسة المشكلة وحلّها[2].

توجد بعلم الاجتماع الدينيّ نظرية تفسّر نشأة العلم بإرجاعها إلى السحر. فالإنسان في البداية عرف السحر ومارسه وتشبع بمنطقه، ثم شيئاً فشيئاً نقل الإنسان هذا المنطق إلى الطبيعة، فظهر العلم. يقول فرازِر: «يوجد تشابه وثيق

---

(1) عن: (الموسوعة الكونية، مقال الوصف والتفسير في العلوم Encyclopaedia Universalis, 7/255, article Description et explication.. أما Baruch Spinoza (1632-1677) فهو فيلسوف هولندي من أصل يهوديّ، تلقى تربية دينية، لكنّه طُرد من الطائفة بعد اكتشافه فلسفة ديكارت وفيزياء غاليلي. عاش اسبينوزا في الوحدة، وكان قُوته من عمله في إصلاح زجاج النظارات. كتب مجموعة من المؤلفات الفلسفيّة والسياسيّة، باللغة اللاتينية. ويَعتبر اسبينوزا فيلسوفاً ديكارتياً. نقلاً عن: Le petit Robert.

(2) انظر: (ترجمة عنوان الكتاب: نسبيات الواقع: أفكار عن حدود الفكر ونشأة الحاجة إلى مفهوم السببيّة) Relativités de la réalité. Réflexions sur les limites de la pensée et la genèse du besoin de causalité. خصوصاً الفصل الثالث: "تأملات في نسبية الواقع ونشوء الحاجة إلى مفهوم السببية"، ص 42-65.

بين تصوّر السحر للعالم وبين التصوّر العلميّ له، في كلا التصوّرين يُعتبَر تتابع الأحداث وتواليها أمراً مطرداً ومؤكداً تماماً، وذلك لأن هذا التوالي تحدده قوانين ثابتة تسمح بالتنبؤ والحساب الدقيق. ولذلك كل ما هو تقلب عابر وصدفة وعَرَضيّ فهو لا ينتمي لمجرى الطبيعة»[3]. ويعلّق على ذلك عالم الاجتماع الفرنسي باستيد بقوله: «إذن فالشيء الذي استفاده العلم من السحر هو هذه الهدية الكبيرة: الحتمية الكونية. . . فالعلم أيضاً هو بحث عن أوجه التشابه الخفية وعن علاقات الجوار التي تفيد السببية»[4].

ولكن إذا كان السحر هو نفسه يقوم على نوع من السببية والتفكير العلمي، فكيف تَوَصّل الإنسان إلى أن يقيم السحر على هذا الأساس الحتميّ والسببيّ؟ أعني إذا فسرنا نشأة العلم بالسحر، فكيف نفسر ظهور السحر نفسه وابتناءه على شكل من التفكير السببيّ؟

لعل الجواب هذه المرة نجده عند لانج[5] الذي كان كتابه "نشأة الدين" تحولاً في علم خصائص الشعوب Ethnographie، وكان من أهم ما أثبته الكتاب: أن كل إنسان - بما في ذلك الإنسان البدائيّ - يحمل في نفسه فكرة السببية، وأن هذه الفكرة هي أصل الاعتقاد البشريّ القديم بوجود إله أو آلهة خلقت العالم[6].

وفعلاً من أهم طرق المتكلمين في إثبات وجود الله تعالى ما يسمى بدليل العِلّية. وخلاصته أننا نرى في العالم حادثات وتقلبات، ولا بد لكل حادث من

---

(3) (مبادئ علم الاجتماع الديني) Roger Bastide: *Eléments de sociologie religieuse*, p. 27. أما James George Frazer (1854-1941) فواحد من أهم الأنثولوجيين في العصر الحديث، وأصله من بريطانيا. درس فرازر المجتمعات الإغريقية واللاتينية القديمة، ثم تحوّل للبحث في الطوطمية والزواج المختلط عند الشعوب البدائية. لكنه اشتهر ببحوثه عن الدين والسحر، والتي ضمّنها أهم كتبه: **الفرع الذهبي**. له أيضاً: **الاعتقاد في الخلود وديانة الموتى. الفولكلور في العهد القديم.**

(4) *Eléments de sociologie religieuse*, p. 27-29.

(5) Andrew Lang (1844-1912) أنثروبولوجيّ بريطانيّ، اشتهر بدراسته عن الأساطير والفولكلور. من مؤلفاته: **نشأة الدّين، السحر والدّين، سرّ الطوطم، اللباس والأسطورة.**

(6) *Eléments de sociologie religieuse*, p. 170.

علّة، ولا يمكن أن يكون لكل علّةٍ علّةٌ أخرى، إلى ما لانهاية.. منعاً للتسلسل، فوجب الوقوف عند علة أُولى. وقد اعتبر المتكلمون أن المبدأ القائل بلزوم علّة لكل حادثة من مبادئ الذهن الأولى المتفق عليها[7].

ومن أدلّتهم أيضاً: دليل الغائيّة[8]. فكل شيء وُضع لغاية وهدف، ولا وجود للعبث.

العلاقة بين السببية والغائية علاقة مشكلة، وهما - عند بعض المفكرين - وجهان لعملة واحدة، تقريباً. فمفهوم الغائية يعني أن الشيء ينجذب إلى غاية معينة في المستقبل، ليحقق هدفاً محدداً. لكن هذه الغاية ترتبط بوضع الشيء الآن، بظروفه الحالية، أي بالحاضر[9]. يقول محمد إقبال: "فكرة الغاية لا يمكن أن تُفهَم إلا بالقياس إلى المستقبل. إن الماضي يبقى من غير شك في الحاضر ويؤثر فيه. ولكن هذه العملية، عملية الماضي في الحاضر ليست الشعور كله، فعنصر الغاية يكشف عن نوع من النظرة المستقبلية في الشعور، ولا تقتصر الغايات على تلوين حالاتنا الشعورية الحاضرة وحدها، بل تكشف عن اتجاهها في المستقبل أيضاً. والواقع أن الغايات تؤلف دفعة الحياة إلى أمام، ومن ثم تتوقع بوجهٍ مّا الأحوال التي لم توجد بعد وتؤثر فيها. إن تقيّد أمر بغاية ما معناه تقيّده بما ينبغي أن يكون. وعلى هذا فإن الماضي والمستقبل يؤثر كلاهما في حالة الشعور الحاضرة، وليس المستقبل غير محدَّد بالمرّة..»[10].

---

(7) راجع: صبري، مصطفى. **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين.** ج2، ص 170-210، وانظر: الغزالي، أبي حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 19 فما بعدها.

(8) انظر: صبري. **موقف العقل والعلم والعالم**، في مواضع كثيرة. وراجع مقال «الغائيّة في الموسوعة الكونية»: Encyclopaedia Universalis, article Finalité.

(9) راجع في المقارنة بين السببية والغائية: **مبدأ السببية وحدوده**، لفيليب فرانك: Philipp Franck: *Le principe de causalité et ses limites*, p. 73-74, 88, 109-113.

(10) إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ص64-65. محمد إقبال فيلسوف كبير من القارة الهندية، ولد سنة 1873 وتوفي بلاهور سنة 1938. درس بإنكلترا، وكتب بالأرديّة والفارسية والإنكليزية. وهو شاعر موهوب. أهم كتبه: **أسرار اللاأنا**. **سيف موسى**. **رسالة الشرق**. **كتاب الخلود**. وإقبال - رحمه الله تعالى - هو صاحب فكرة مشروع تأسيس باكستان وفَصْلها عن الهند. [عن: P. Robert].

أما مفهوم السببية فيعني أن الوضع الحالي للشيء محكوم ومتأثر بوضع سابق كان عليه، أي بحالة ماضية، فهنا السبب يعود إلى الماضي، والأثر - أي هذا الشيء - ينتمي إلى الحاضر. لكن العلاقة السببية هي أيضاً مؤشر على المستقبل ومبيّن لاتجاهه، ولذلك يتشابه المفهومان: العلية والغائية، بل قد يتطابقان، كما رأى ذلك بعضهم. وهذا التشابه أمر مفهوم، بما أن الأزمنة الثلاثة مترابطة فيما بينها، ومتصلة بنوع اتصال.

ولذلك حين يتعلق الأمر بالأساس النظريّ لاستكشاف المستقبل، ينصرف الذهن - أول ما ينصرف - إلى العلاقة السببية، فهي التي يمكن أن تسمح بقيام نظر خاص بالمستقبل، وهي التي يمكن أن تُصيِّر الحديث عن هذا الزمان أمراً مشروعاً. . . بحسب بادي الرأي.

سأنطلق إذن من هذا الافتراض، أعني قيام البحث المستقبليّ على مبدإ السببية، لأنظر هل هو افتراض صحيح أم أنه يوجد مبدأ آخر على أساسه ينبغي أن يقوم النظر في المستقبل، أم أنه لا وجود أصلاً لهذا المبدأ الموهوم؟

هذا هو السؤال المحوري في هذا الكتاب، والتمهيد له يقتضي شرح بعض المصطلحات المهمة والتي ستتكرر كثيراً في هذا البحث.

وبعد هذا التمهيد أنتقل إلى قضية أخرى تتعلق بحقيقة الصلة بين العلم واستشراف المستقبل، وذلك من خلال أهم نظرية إبستيمولوجية في الموضوع، وخلاصتها أن غاية العلوم هو التنبؤ، وأساسها هو مبدأ السببية، وهذا يقوّي من صحة الافتراض السابق: ربما كانت العلاقة السببية أساس البحث المتعلق بالمستقبل.

مصطلحات أساسية

هذه مجموعة من المصطلحات يحسن أن يلمّ القارىء بشيء من معانيها قبل أن ينصرف إلى دراسة فصول هذا الكتاب:

السبب:

لغة: السبب الحبل مطلقاً، أو هو الحبل الذي يُتوصل به إلى الماء، ثم استُعير لكل ما يُتوصل به إلى شيء. فكل شيء يتوسل به إلى غيره فهو سبب[1].

وفي الاصطلاح: عند الكفوي، السبب هو ما يكون طريقاً ومفضياً إلى الشيء مطلقاً... وهو أيضاً ما يكون وجود الشيء موقوفاً عليه، كالوقت للصلاة[2].

وفي الشريعة هو ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه[3].

ويفرّق الجرجانيّ بين السبب التام والسبب غير التام، فالأول هو الذي يوجد المسبَّب بوجوده فقط؛ والثاني هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط[4].

---

(1) ابن منظور، أبو الفضل. **لسان العرب**، ج1، ص458-459؛ الجوهري، إسماعيل بن حمّاد. **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية**، ج1، مادة "سبب" ص145.

(2) الكفوي. **الكلّيات** (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، ص 503-504. أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تفقه على مذهب أبي حنيفة، وتولى القضاء بالآستانة، ثم بالقدس، وبها توفي سنة 1094هـ. له - إضافة إلى الكلّيات - **شرح البردة**، وألّف بالتركية. عن مقدمة محققي الكليات، ص7.

(3) الجرجاني. **التعريفات**، ص51.

(4) المرجع السابق، ص51. وانظر: الغزاليّ. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 20. الشريف =

وللفظة "سبب" cause في اصطلاح الفلاسفة ثلاثة معان:

"أ - السبب هو العامل في وجود الشيء، ويُطلق على كل حالة نفسية، شعورية كانت أو غير شعورية، تؤثر في حدوث الفعل الإرادي. وهو قسمان: عقليّ وانفعاليّ. ومن عادة العلماء المُحْدِثين أن يسمّوا الأول باعثاً Motif والثاني دافعاً Mobile.

ب - السبب هو المبدأ الذي يفسر الشيء تفسيراً نظرياً. وهو ما يُتوصّل به إلى غيره، أو هو كما قال بعض الفلاسفة: ما يَحتاج إليه الشيء في ماهيته أو وجوده، لذلك سُمّي سبباً عقليًا raison أو مبدأ Principe، ومنه قولهم سبب الوجود Raison d'être.

ج - والسبب عند علماء الأخلاق ما يفضي إلى الفعل ويبرره، وهو مرادف للحق... وقد يطلق السبب على الحجة التي يعتمد عليها في إثبات الحق، وإن كانت غير صادقة..."[5].

العلاقة السببية:

أما السببية Causalité فهي - كما يقول جميل صليبا[6]-: "العلاقة بين السبب والمسبَّب. ومبدأ السببية هو أحد مبادىء العقل، ويعبّرون عنه بقولهم: لكل ظاهرة سبب أو علّة، فما من شيء إلا كان لوجوده سبب، أي مبدأ، يفسر وجوده"[7].

والواقع أنه من الصعوبة بمكان أن نقدم تفسيراً مُرضياً وكافياً لمصطلح

= أبو الحسن علي بن محمد الجرجانيّ عالم مشارك في أنواع من العلوم. ولد بجرجان وتوفي بشيراز. من تصانيفه الكثيرة: حاشية على شرح التنقيح للتفتازاني في الأصول، **شرح التذكرة النصيرية في الهيئة**، **حاشية على تفسير البيضاوي**، **حاشية في الفقه الحنفي**، **حاشية على المطول للتفتازاني في المعاني والبيان**... توفي سنة 816 هـ، عن معجم المؤلفين، ج7، ص216.

(5) صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، ج1، ص648-649.

(6) جميل صليبا، باحث درس الفلسفة العربية والغربية، عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

(7) صليبا. **المعجم الفلسفي**، ج1، ص649.

السببية. لا يصح - على سبيل المثال - أن نقول السبب هو الذي ينتج أو يحدث شيئاً[8]، لأن الإحداث هنا هو نفسه مصطلح غامض، بما أنه يحيل على كلمة "السبب"، فالشيءُ الأولُ أحدثَ الثاني معناه أنه كان سبباً له.

إن أفكارنا عن العلاقة السببية غير واضحة ولا منضبطة، كما سنرى. لهذا لا يمكننا أن نعرّفها تعريفاً دقيقاً.. ولنكتف بالقول: إن العلاقة السببية ثابتة حين نلاحظ أن شيئاً يتبع شيئاً آخر، حيث كل الأشياء المشابهة للشيء الأول تتبعها أشياء أخرى مشابهة للشيء الثاني. أو نقول: تعني العلاقة السببية تتابع شيئين في الوجود، بحيث كلما ظهر الشيء الأول إلا وانصرف الذهن إلى توقّع ظهور الشيء الثاني[9]. هذا هو القدر الواضح، والذي - بسبب ذلك - يحظى بالاتفاق. أما ما هي بالضبط نوع العلاقة بين ذين الشيئين، هل الأول أحدث الثاني أو صنعه أم "خلقه"... أم لا علاقة بينهما، بل هو محض التتابع الزمني...؟ فهذا كله موضع نزاع، وهو سبب هذا الغموض المستمر في فكرة السببية، كما سنرى ذلك في المباحث القادمة.

العلّة:

في اللغة العلّة هي المرض... والعلّة الحدث يشغل صاحبه عن حاجته، كأن تلك العلّة صارت شغلاً ثانياً منعه من شغله الأول.. وهذا علّة لهذا، أي سبب[10].

وفي الاصطلاح، يقول الكفوي: "كل أمر يصدر عنه أمر آخر - بالاستقلال أو بواسطة انضمام الغير إليه - فهو علّة لذلك الأمر، والأمر معلول له، فتعقل كل واحد منهما بالقياس إلى تعقل الآخر"[11] وذلك أن "توقف الشيء على الشيء من جهة الوجود: إن كان داخلاً فيه يسمى ركناً، كالقيام بالنسبة إلى الصلاة، وإلا فإن كان مؤثراً فيه يسمى علّة فاعلية، كالمصلي بالنسبة إلى

---

(8) (دافيد هيوم: بحث في الفهم البشري) David Hume. *Enquête sur l'entendement humain*, p 145, note 1.

(9) *Ibid.*, p. 124-125

(10) ابن منظور. **لسان العرب**، ج11، ص471، مادة علل.

(11) الكفوي. **الكليات**، ص559.

الصلاة. وإلا يسمى شرطاً فيه...»[12].

الفرق بين العلّة والسبب:

على العموم، لا يوجد فرق بين الكلمتين، وإن كان بعض العلماء ميّز بينهما[13].

بالنسبة لأكثر الفلاسفة، العلّة ترادف السبب، كما أن كلمة المعلول ترادف كلمة المسبب[14]، ولذا يساوون بين الكلمتين في الاستعمال[15].

الحتمية:

الحَتْمُ: القضاء، أو إيجاب القضاء. والحتم: إحكام الأمر. وهو أيضاً: اللازم الواجب الذي لا بد من فعله، ولذلك حَتَمْتُ عليه الشيء تعني أَوْجَبْتُ[16].

والحتمية Déterminisme في العلوم الإنسانية والطبيعية اصطلاح فلسفيّ حديث يدل على معان متعددة، لكنها متقاربة وبينها اتصال، أنقلها هنا إلى القارىء عن الدكتور صليبا، قال:

«1 - الحتمية بالمعنى المشخَّص هي القول: إن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيّدة بشروط توجب حدوثها اضطراراً أو هي مجموع الشروط الضرورية لحدوث إحدى الظواهر، أو هي القول بوجود علاقات ضرورية ثابتة في الطبيعة توجب أن تكون كل ظاهرة من ظواهرها مشروطة بما يتقدمها أو يصحبها من الظواهر الأخرى...

---

(12) المرجع السابق، ص304.

(13) انظر: **دائرة المعارف الإسلامية**، ج11، ص215-216، مادة سبب. وكذا كتاب: الشرقاوي، عبد الله. **الأسباب والمسببات. دراسة تحليلية مقارنة بين الغزالي وابن رشد وابن عربي**، ص26-30.

(14) راجع: صليبا. **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج2، ص95-98.

(15) وهو ظاهر - على سبيل المثال - من خلال كتاب: الغزالي، أبي حامد. **مقاصد الفلاسفة**، فيما لا يحصى من المواضع.

(16) ابن منظور. **لسان العرب**، مادة «حتم»، ج12، ص113؛ الجوهري. **الصحاح**. ج5، ص1892.

2 - والحتمية بالمعنى المجرّد هي أن يكون للحوادث نظام معقول تترتب فيه العناصر على صورة يكون كلٌ منها متعلقاً بغيره، حتى إذا عُرِف ارتباط كل عنصر بغيره من العناصر أمكن التنبؤ به، أو إحداثه، أو رفعه . . .

إذا تحققت الشروط نفسها في زمانين أو مكانين مختلفين، حدثت الظواهرُ نفسُها مجدداً في زمان ومكان جديدين . . . "[17]

3 - "والحتمية بالمعنى الفلسفي مذهب من يرى أن جميع حوادث العالم، وبخاصة أفعال الإنسان، مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً مُحْكماً. فإذا كانت الأشياء على حالةٍ مّا في لحظة معيّنة من الزمان، لم يكن لها في اللحظات السابقة أو اللاحقة، إلا حالة تلائم حالتها في تلك اللحظة المعيّنة. وأصحاب هذا المذهب يرون أن لهذا العالم نظاماً كلّيًا دائماً لا يشذّ عنه في الزمان والمكان شيء، وأن كل شيء فيه ضروريّ، وأنه من المحال أن يكون اطرادُ الأشياء ناشئاً عن المصادفة والاتفاق، بل الطبيعة - في نظرهم - مبرّأة من كل إمكان خاص، وجواز عام، ليس فيها ابتداء مطلق، ولا علّة أولى، ولا طفرة، ولا معجزة"[18].

الفرق بين الحَتْمية والجَبْرِيّة Fatalisme:

الفرق "أن ضرورة حدوث الأشياء عند الجبريين ضرورة متعالية، متعلقة بمبدإ أعلى منها يُسيّرها كما يشاء، وهو قضاء الله وقدره، على حين أن هذه الضرورة في نظر الحتميين كامنة في الأشياء، سارية فيها، وهي الطبيعة بعينها"[19].

القانـون:

القانون Loi يُجمَع على القوانين، أي الأصول، وليس بعربي[20]. وقانون كل شيء طريقه ومقياسه[21].

(17) صليبا. **المعجم الفلسفي**، ج1، ص443.
(18) المرجع السابق، ج1، ص444.
(19) المرجع السابق، ج1، ص444. وانظر أيضاً: ج1، ص388-389.
(20) الجوهري. **الصحاح**، ج6، ص2185، مادة «قنن».
(21) ابن منظور. **لسان العرب**، ج13، ص349، مادة «قنن».

قال الكَفَويّ: "هو كلمة سريانية بمعنى المِسْطَرة، ثم نُقِل إلى القضية الكلية من حيث يستخرج بها أحكام جزئيات المحكوم عليه فيها. وتسمى تلك القضية أصلاً وقاعدة، وتلك الأحكام فروعاً، واستخراجها من ذلك الأصل تفريعاً"[22]. فالقانون هنا يعني القاعدة. وفي الاستعمال الحديث القانون تعبير عام عن إلزام، أو عن ضرورة. ويُطلَقُ القانون العلميّ على الصيغة التي تعبّر عن علاقات ثابتة بين ظواهر الأشياء.. فهناك قوانين تضبط الظواهر الطبيعية، وأخرى خاصة بالظواهر الاجتماعية والنفسية، والبشرية على العموم[23].

هذا عرض سريع لمصطلحات هي في الحقيقة مشكلة، ولا يمكن بحال ضبطها بدقة في بضع صفحات، هذا لا أقصد إليه مع علمي بتعقد دلالات هذه الكلمات، بل غرضي هو تهييء القارىء - بشكل عام - قبل الخوض في تفاصيل البحث.

(22) الكفوي. **الكليات**، ص 734.
(23) صليبا. **المعجم الفلسفي**، ج2، ص182.

تمهيد في العلاقة بين العلوم والتوقع

هنالك نظرية سائدة في مختلف الأوساط العلمية تقول: إن جوهر العلم هو التنبؤ، وأن تعلم معناه أن تكون قادراً على التنبؤ بوضع مستقبل لشيء مّا، انطلاقاً من وضعه الحاضر.

ولهذا التنبؤ طريقان: الأول: ملاحظة عودة أوضاع محددة إثر ظهور أوضاع أخرى. نرى - على سبيل المثال - الحالات المتتالية: أ، ب، ج، د... وبعدها الحالات: هـ، و، ز، ن... فكلما ظهرت السلسلة الأولى، إلا وتنبّأنا بالثانية.

والطريق الثاني هو: القانون. وهو - في الحقيقة - جمع لشروط ظهور السلسلة الثانية عقب بروز الأولى، في معادلة واحدة[24].

بوانكاري يشرح هذه النظرية:

ويعتبر العالم الكبير بوانكاري[25] أحد أفضل من عبّر عن هذه المعادلة التي تكاد تطابق بين المعرفة والاستشراف. وأنقل للقارىء بعض كلامه في الموضوع، والذي ضمّنه أهم كتبه الفلسفية: "العلم والنظرية" و"قيمة العلم".

يقول في الأول: "إن مهمة العلم هي التنظيم. نحن نؤسس العلم انطلاقاً

---

(24) Philipp Franck. *Le principe de causalité et ses limites*, p. 199.

(25) Henri Poincaré (1854-1912) رياضي فرنسي، بل هو آخر الرياضيين العالميين الكبار. أعماله كانت وراء تطوير مهم للرياضيات، وهو تطوير كاد يعمّ جميع شُعب الرياضيات الجبرية والهندسية، وامتدّ أيضاً إلى الفيزياء (تطبيق الرياضيات على الفيزياء). له أكثر من 500 بحث، واهتم كثيراً بفلسفة العلوم، وكان لكتابه **العلم والنظرية**، 1902، أثر كبير على أجيال متتابعة من العلماء والفلاسفة. عن: Le petit Robert, noms propres.

من الوقائع والأحداث Faits، كما نبني بيتاً بالطوب والحجارة. لكن مجرد جمع الأحداث لا يكون علماً، كما لا تشكل مجموعة متراكمة من الحجارة بيتاً»[26]. إن العلم لا يقتصر فقط على جمع المعلومات والأحداث المعزولة، بل يحاول أيضاً تنظيمها وبناءها ضمن نظرية أو قاعدة أو تعريف.. وهذا البناء ينبغي أن يسمح بالتنبؤ، وإلا فلا قيمة له.

ويواصل بوانكاري تحليل هذه النظرية، فيقول: «ما هي التجربة الجيّدة؟ إنها تلك التي تعرّفنا على شيء آخر غير الحدث الواحد المنعزل - موضوعَ التجربة -؛ إنها تلك التي تسمح لنا بالتنبؤ، أي تتيح لنا أن نعمّم حكماً مّا، لأنه بدون تعميم يصبح التنبؤ مستحيلاً.

إن الظروف التي أجرينا فيها تجربة معيَّنة لا تتكرر كلّها، أبداً. الحدث الملاحظ لن يعيد نفسه مرة ثانية. كل ما يمكننا إثباته هو أنه - ضمن ظروف مشابهة - سيظهر حدث مشابه للحدث السابق. من أجل التنبؤ، يجب - على الأقل - اعتماد هذه المشابهة، أي ينبغي - قبل هذا - أن نعمّم»[27]. وكل تعميم هو نظرية، والنظرية يجب أن تخضع لاختبار[28].

«وهكذا - بفضل التعميم - كل حدث ملاحَظ يسمح لنا بتوقّع عدد كبير من الأحداث المشابهة، لكن لا يجب أن ننسى بأن الحدث الأول هو الحدث الوحيد المؤكد، بينما كل الأحداث الأخرى محتملة. ولذلك لا يمكن لنا أبداً أن نكون على يقين تام بأن التجربة لن تكذب تنبؤاً يبدو لنا قوياً وثابتاً، وذلك حين نحاول اختبار هذا التوقّع. على أن احتمال صدق التنبؤ كبير جدًا، بحيث يجوز لنا عمليًا الاعتماد عليه. ومن الأفضل أن نتنبأ - بدرجة لا تصل إلى اليقين التام - على أن لا نتنبأ بتاتاً»[29].

---

(26) *La Science et l'hypothèse*, p. 168.
(27) *Ibid.*, p.169.
(28) *Ibid.*, p 178.
(29) *Ibid.*, p. 171

وفي مسألة طبيعة العلم ما هي، هل العلم - كما يرى لوروي -[30] أداة للفعل والعمل ليس إلاّ، ونحن لا نعرف شيئاً عن الحقيقة والواقع. . . وأننا مضطرون للفعل في هذه الحياة، وبالتالي مضطرّون لاحترام قواعد تسهّل لنا هذا الفعل، ومجموع هذه القواعد هو العلم. . .[31] أم أن العلم - قبل كل شيء - معرفة، وهو أبداً يهدف إلى تنميتها وتوسيعها. . . في هذه المسألة، يقول بوانكاري: "العلم يتنبأ، ولذلك فهو مفيد ويشكل قاعدة للعمل. وأنا كثيراً ما أسمع أن بعض تنبؤات العلم تكذّبها التجربة. هذا دليل على أن العلم ليس كاملاً، وبه نقص، وإذا أضفت إلى هذا أن العلم سيظل أبداً ناقصاً، فإنني على يقين أن هذا التوقع منّي، لن يكذبه شيء. . . ليس هناك طريق للخلاص من هذه المعضلة: إما أن العلم لا يسمح بالتنبؤ، إذن فهو بلا قيمة كقاعدة للعمل. وإما أنه يتيح لنا التنبّؤ، بشكل يتفاوت دقة وكمالاً، فله قيمته هنا كوسيلة للمعرفة. لا يمكن أن نقول إن الفعلَ Action هو هدف العلم. هل لذلك يجب علينا أن ندين البحوث التي تمّت على نجم سيريوس Sirius، بدعوى أن الراجح أننا لن نمارس أدنى تأثير على هذا الكوكب؟ في نظري العكس هو الصحيح، المعرفة هي الغاية، والعمل هو الوسيلة"[32].

توافق أكثر المدارس الابستيمولوجية على التسليم بهذه النظرية:

وقد توافقت كثير من المدارس - في فلسفة العلوم - على تقرير هذه المعادلة بين العلوم والاستشراف. بالنسبة للمدرسة الإمبريقية - أو التجريبية Empirisme - فهذه المعادلة هي أطروحتها الأولى، يقول كوين: "باعتباري

---

(30) Edouard Le Roy (1870-1954) رياضي وفيلسوف فرنسي. خَصْمٌ للنزعة العلموية. له تصور اسمي للمعرفة العلمية التي غايتها عملية، فالفكرة ينبغي أن تخضع للواقع، الذي بدوره يخضع للفعل. تأثّر ببرغسون، وكتب في الدين: **العقيدة والنقد**. عن Le petit Robert.

(31) نقلا عن: H. Poincaré. *La Valeur de la Science*, p. 218؛ وقارن بـ: الموسوعة الكونية، (مقالة الوصف والتفسير في العلم).
Encyclopaedia, article Description, 7/ p. 254.

(32) *La Valeur de la Science*, p. 210-220.

امبريقياً، فإنني أعتقد بأن الرسم التصوّريّ للعلم هو أنه أداة تسمح لنا بالتنبؤ بالتجربة المستقبلة انطلاقاً من التجربة الحالية"[33].

أما المدرسة الوضعية Positivisme فتبني على هذه المسلمة التي يعود أصلها إلى بيكون[34]: إن غاية العلم هي الفعل والعمل. ينبني على ذلك أن العلم يستند إلى التنبؤ، بل لا ينبغي أن يتخذ لنفسه غاية أخرى غير التنبؤ[35]. ألم يقل كونت نفسه: "نحن نعرف لنتنبأ، ونتنبأ لنعمل"[36].

هكذا بينما جعلت الوضعية من العلم مجموعة قوانين تكشف جيداً عن مجرى ظاهرة محددة، فإنها نحت جانباً النظريات والأفكار، فهذه تدخل العلم في متاهات لا يمكنه الخروج منها... وأقصى ما يمكن للنظرية أن تقدمه هو الإعانة على اكتشاف أو وضع قوانين جديدة، وبعدها يلزم أن تندثر[37]. لقد غدا العلم - وتحت التأثير البعيد لكل من هيوم وكانط -[38] بحثاً دؤوباً غايته أن يضع بين أحداث متنافرة علاقات ثابتة تسمح بالتنبؤ[39].

وحصر العلم في تحقيق التنبؤ ليس أمراً خاصاً بالوضعية، بل إن هذا

---

(33) (مقالة: الامبريقية) 8/252، Encyclopaedia Universalis, article Empirisme عن كتابه: **وجهة نظر منطقية**. Willard Quine فيلسوف ومنطقي أميركي، ولد سنة 1908. ممثل المدرسة الوضعية الجديدة الأميركية. درس اللغة واللسانيات في علاقتهما مع العلم، وله آراء في فلسفة العلوم. له من المؤلفات: المنطق الرياضي. سبل التناقض...

(34) Francis Bacon (1561-1626) تكوينه الأصلي هو القانون، ولذلك تقلد مناصب متعددة في إنكلترا كالمحاماة والاستشارية. غير أن بيكون اهتم بتجديد البحث في العلوم وتحريرها من الأرسطية بالخصوص، وفي سبيل ذلك وضع منهجاً للعلم يقوم على الاستقراء والتجربة. توجد أدلة قوية على معرفة بيكون بالعلم الإسلامي ومنهجه. كتب: **بحوث في الأخلاق والسياسة، الأورجانون الجديد، أطلانطا الجديدة...**

(35) (الواقعي والحتمية في الفيزياء الكوانتية) Emile Meyerson: *Le Réel et le déterminisme dans la physique quantique*, p. 9.

(36) (مقالة: الوصف والتفسير في العلم) *Encyclopaedia, Description et explication*, 7/254
انظر عن «كونت» صفحة 149 من هذا البحث.

(37) *Le Réel et le déterminisme dans la physique quantique*, p9.

(38) انظر عن هذين الفيلسوفين الفصل الثاني.

(39) (تاريخ الفيزياء) Robert Locqueneux. *Histoire de la physique*, p. 58.

الحصر يظل - فيما يرى ميرسون -[40] صحيحاً حتى لو اختلفنا مع الوضعية أو هجرناها[41]. ويعود هذا إلى فكرة أن الطبيعة تسير وفق قوانين غير مرئية لكنها مؤثرة، وهو يتلاءم مع طبع إنساني عميق هو النزوع إلى الفعل والعمل. وكل عمل يحمل في ذاته تنبؤاً، لأنه ينبني على التوقع، فنحن حين نفعل شيئاً فلتحقيق توقع ما أو لاجتنابه. فالاستشراف - إذن - جزء أساسي من الحياة، مادام هو شرط الفعل[42].

الحتمية والتنبؤ:

الحتمية - في العلوم - حالة توجد عليها الأشياء والظواهر تسمح باستشراف صحيح لتطوراتها في المستقبل. ولذلك تعني الحتمية أنه بإمكاننا التنبؤ بدقة بالنتائج التي ترتبت على أسباب وضمن ظروف هي نفسها محددة بدقة[43].

يقول فولكيي: "المستقبل - في نسق مغلق أو خاضع للحتمية - يوجد كامناً ومضمراً في الحاضر، ولذلك يمكن أن نستشرف هذا المستقبل بدرجة من اليقين مطلقة... وهكذا فإن الحتمية تؤدي إلى إمكان التنبؤ، بينما التنبؤ نفسه يدل على وجود حتميةٍ مَا. الخلاصة أننا لا نلاحظ أن الأحداث التي نشاهدها محددة سلفاً، نحن نلاحظ - فقط - متواليات مطردة، فنبني على ذلك توقعاتنا، ومن هذا الاستشراف نستنتج وجود النسق الحتميّ... بالنسبة للفيزيائيّ، الحتمية تعود إلى إمكان التنبؤ، واللاحتمية ترجع إلى عدم التنبؤ أو إلى الإبهام"[44].

ولذلك فإن التنبؤ الصارم والدقيق هو علامة على امتلاك النسق المدروس

---

(40) Emile Meyerson (1859-1953) فيلسوف فرنسي من أصل بولونيّ. طرح تصوراً للعلم يخالف كلًّا من الوضعية والاصطلاحية Conventionalisme. له: الهوية والواقع. حول التفسير في العلوم. في مسيرة الفكر.

(41) *Le Réel et le déterminisme*, p. 9.

(42) *Ibid.*, p. 25.

(43) (مقال الحتمية) art déterminisme, *Encyclopaedia* 7/283.

(44) (الإرادة) La volonté, p. 49 -50. والكاتب Paul-Foulquié فيلسوف معاصر، وصاحب عدد من المؤلفات في الفلسفة وعلم النفس.

لصفة الحتمية، كما يذهب إلى ذلك دوبروكلي[45].

وسنرى في الفصل الثاني ذروة هذا التفكير عند لابلاص[46] الذي اعتبر أنه بالنسبة لعقل جبّار يعرف الأوضاع الماضية والراهنة للكون، ويدرك القوانين التي تسيّره... فإنه بذلك يعرف الماضي ويحيط بالمستقبل، ولا يشذ عن علمه بهما شيء.

التنبؤ العلمي بين العلم الكلاسيكي والعلم الحديث:

والعلم الكلاسيكي - بالخصوص - يَعتبر أن العلم والتنبؤ وجهان لعملة واحدة، وموقفه - حين العجز عن تنبؤ صحيح - هو "أن عدم القدرة على التنبؤ بالحادثة لا يمكن إلا أن يعتبر دلالة على مشكلة لم تُحل بَعْدُ"[47].

لقد ورث العلم الكلاسيكي هذه النظرة عن فيزياء نيوتن[48] التي تعتبر أنه يمكن لنا أن نتنبأ - بدقة كاملة - بتطور نسق فيزيائي في الزمان، انطلاقاً من ظروفه الأولية، وبتطبيق قوانين هذا النسق[49].

والفيزياء الحديثة لم تهجر هذا الأمل بقدر ما عدّلته، فنحن لا نتنبأ بشيء بدقة كاملة، بل مع أكبر درجة ممكنة من الاحتمال، يقول هايزنبرغ: «... هذا

---

(45) Encyclopaedia 7/283, art déterminisme. Louis de Broglie. (1892-1987) عالم فرنسي، حائز على جائزة نوبل في الفيزياء عن سنة 1929. ساهم في تأسيس الميكانيكا الموجية والكوانتية. كتب في فلسفة العلوم وتبسيط المعارف العلمية، مثل: الفيزياء الجديدة والجزيئات الكوانتية.

(46) Pierre Simon Laplace (1749-1827) فلكيّ ورياضيّ فرنسيّ. اشتغل بالسياسة حيث دخل مجلس الشيوخ، ثم عمل مع نابوليون قبل أن يتحالف - فيما بعد - مع لويس الثامن عشر. له أعمال مهمة في الفلك والرياضيات وحساب الاحتمالات. من كتبه: عرض لنسق العالم.

(47) هايزنبرغ. **المشاكل الفلسفية للفيزياء النووية**، ص 44؛ وراجع أيضاً: Emile Bréhier *Histoire de la philosophie*, 7/291. المقصود بالعلم الكلاسيكي مجمل العلوم المعروفة إلى حدود منتصف القرن التاسع عشر قبل ظهور العلوم الأحدث، مثل: فيزياء الذرّة، وعلم وظائف الأعضاء، والبيولوجيا...

(48) راجع عن نيوتن وعمله صفحة 142، 157 فما بعدها، من هذا البحث.

(49) (العقل) Gilles-Gaston Granger: *La Raison*, p. 69.؛ وانظر (مقال: السببية في الفلسفة) *Encyclopaedia*, 5/144, art Causalité

يعني أنه من الممكن التنبؤ بنتائج التجارب في الفيزيقيا الحديثة، على الأقل من ناحية المبدإ . . . وعندما نستعمل التعبير: "من ناحية المبدأ" . . . فإننا سنجد في معظم الحالات أن السيطرة الرياضية الكاملة على مشكلة ما غير ممكنة، لأن رياضياتنا لا تستطيع أن تتعامل مع مثل هذه التعقيدات . . ."[50].

وهكذا تثبت الفيزياء أن التنبؤ - في عالم الطبيعة - يظلّ ممكناً. وهو إما يقينيّ - كما في الفيزياء الكلاسيكية -، وإما احتمالي - كما في الفيزياء الحديثة -، لكنه جائز وممكن على كل حال[51].

نتائج المعادلة:

ونتيجة لذلك سادت في الوسط العلميّ فكرةُ رَبْطِ صحة النظرية العلمية بصواب توقعاتها. فحين تتوقع نظريةٌ مّا نتيجة محددة، ثم تأتي التجربة فتؤكد صحة هذا التوقع، يكون هذا دليلاً على سلامة النظرية. كما توقعت الفيزياء النسبية - مثلاً - انحراف الأشعة الضوئية عند دخولها مجال الجاذبية الشمسية، فهذا التوقع لوحظ صدقه لأول مرة بالبرازيل سنة 1919، أثناء كسوف عابر للشمس[52].

يقول الفيلسوف الكبير محمد إقبال: "ليس من شك في أن نظريات العلوم الطبيعية تفيد معرفة موثوقاً بها لأنه يمكن التحقق من صدقها، ولأنها تمكننا من التنبؤ بالحوادث الطبيعية ومن التحكم فيها"[53].

وبعض العلماء والفلاسفة - وهم الأقلية، مثل: دوهم[54] وكوين،

---

(50) هايزبرغ. **المشاكل الفلسفية**، ص 110؛ Werner Karl Heisenberg (1901-1976)، فيزيائي ألماني كبير. أحد مؤسسي الميكانيكا الكوانتية - أي الفيزياء الجديدة -، وهو الذي وضع علاقات الاحتمال الشهيرة والمعروفة باسمه، وذلك سنة 1927. وله اكتشافات فيزيائية أخرى. نال جائزة نوبل للفيزياء سنة 1932.

(51) راجع المبحث السادس من الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(52) (مقال: وضع العلم) *Encyclopaedia* 20/719, art le statut de la science

(53) إقبال. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ص 52.

(54) Pierre Duhem (1861-1916) فيزيائيّ وفيلسوف فرنسيّ. اهتم بالديناميكا الحرارية، لكن أهم أعماله على الإطلاق كانت حول تاريخ العلوم وفلسفتها. أفكاره الوضعية والبراغماتية وجّهت كثيراً من العلماء في بداية القرن العشرين. له: **النظرية الفيزيائية، موضوعها وبنيتها**، **منظومة العالم: تاريخ المذاهب الفلكية منذ أفلاطون إلى كوبرنيك**.

وبوبر[55] - لا يستنتجون من صحة التوقع أن النظرية صحيحة وحقيقية، بمعنى مطابقة تماما للواقع، لكنهم يقتصرون على القول: إن النظرية بذلك مؤيَّدة ومصدَّقة[56].

وقد جعل المفكرون من نجاح التنبؤ العلميّ القائم على النظرية العلمية دليلاً على قضية فلسفية كبيرة، ولعلّها الإشكال الأهم في "نظرية المعرفة"، وهي أن هذا النجاح معناه أن هذه النظرية تتوافق مع الواقع الخارجيّ، فهي تعكسه وتصوره، وهذا دليل على أن بين العقل واللغة الإنسانيين - من جهة -، وبين الوجود - من جهة أخرى - توافقاً وتماثلاً عميقين[57].

أما بالنسبة للوضعيين الجُدُد فالتنبؤ لا يعني أكثر من إمكانية الحساب[58]، ولذلك تكون للرياضيات أهمية خاصة في الاستشراف الذي ينبني على فكرة "وجود قوانين طبيعية ثابتة تحكم كل الحوادث، وعلى هذا وضعت التركيبات الرياضية لتبحث في المستقبل، وتسمح لنا بالتنبؤ بالحوادث المستقبلة"[59].

وبالنسبة لهمبل[60]، الفَرْقُ الوحيد بين التنبؤ والتفسير هو فرقٌ عمليٌّ وبراغماتيّ فقط: الحدث الذي نريد أن نتنبأ به يختلف عن الحدث الذي نفسره، في أن الأول لم يحدث بعد، أثناء وضعنا القضايا التفسيرية[61].

---

(55) Karl Popper (1902-1994) فيلسوف وإبستيمولوجي بريطاني من أصل نمساوي. درس بالنمسا حيث كان قريباً من المدرسة المعروفة باتجاه ڤيينا، ثم هاجر إلى نيوزيلندا، فبريطانيا، كما عاش أيضاً بالولايات المتحدة. لـ«بوبر» نظرية في العلم بمقتضاها تكون النظرية علمية حين يمكن دحضها، وبذلك فالماركسية والتحليل النفسيّ نظريات ميتافيزيقية وغير علمية، لأنه لا يمكن دفعهما. وله أيضاً أفكار في الفلسفة العامة والفكر. ترك: **منطق الاكتشاف العلمي**، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، **بؤس التاريخانية**...

(56) (مقال: القانون في الابستيمولوجيا) Encyclopaedia, 13/1000, art loi (épistémologie)

Encyclopaedia, 5/144, art causalité.

(57)

(58) ابن ميس، عبد السلام. **السببية، في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية**، ص 6.

(59) هايزبرغ. **المشاكل الفلسفية**، ص 103.

(60) Hempel مفكر معاصر مختص في فلسفة العلوم، ويكتب بالانجليزية.

Encyclopaedia, art loi (épist) 13/1002.

(61)

التنبؤ والعلاقة السببية:

. . . وهكذا فإن كل العلوم تهدف إلى استشراف الأحداث المستقبلة، وتوجيهها ما أمكن، وهذا انطلاقاً من الوقائع الموجودة الآن في الحاضر. حتى حينما نستكشف الماضي، فإننا في الحقيقة - يقول فرانك -[62] لا نبحث إلا عن توسيع قاعدة المعلومات المتعلقة بالحاضر، وبذلك نحصل على جديد يسمح لنا بأن نتنبأ بالمستقبل بشكل أفضل وأيسر[63].

والعلماء يتفقون على سلامة هذه المعادلة بين العلم والاستشراف من حيث المبدإ، ولكنهم يختلفون في مداها وفي مشمولاتها. فبعضهم يحصر إمكانية التنبؤ في العالم الكبير البادي للعيان، بينما لا يوجد تنبؤ صارم في عالم الذرة المجهري. وبعضهم ينفيه عن علوم الحياة. وآخرون يقللون من شأنه في العلوم الإنسانية. بعضهم يتكلم عن تنبؤ يقينيّ، وآخرون عن تنبؤ أغلبيّ. . . من كل ذلك يصح لنا أن القدرة على التنبؤ والاستشراف هي روح العلم، وهذا التنبؤ ليس بالضرورة على درجة واحدة من القوة وليس واجباً أيضاً أن يكون يقينياً، أو ممكناً دوماً.

وفي سبيل غاية التنبؤ والاستشراف هذه. . . يحتل قانون السببية المركز والمحور، فهو الذي يربط بين الأزمنة الثلاثة في حَلْقة مسلسلة ومُحْكمة. ولذلك يعتقد أَيْنشتَيْن[64] أن مبدأ السببية يسمح بالكشف عن الماضي والمستقبل

---

(62) Philipp Franck (1884–1966) فيلسوف ومنطقيّ ألمانيّ، عضو مؤسّس للمدرسة الوضعية الجديدة المعروفة بمدرسة ڤيينّا. درس بجامعة براغ، ثم لجأ إلى أمريكا قُبيل اندلاع الحرب الكونية الثانية. اهتم خصوصاً بالعلاقة بين نظرية المعرفة والفيزياء الحديثة، خصوصاً في ضوء نظريّة أينشتين، وكذلك اهتم بالعلاقة بين اللغة العادية والفيزياء. له: **أسس الفيزياء. نهاية الفيزياء الميكانيكية. في صلاحية النظريات العلمية. مبدأ السببية وحدوده. .**

(63) Philipp Franck: *Le principe de causalité*, p. 15.

(64) Albert Einstein (1879–1955) فيزيائيّ ألمانيّ. تخرّج من إحدى مدارس الهندسة بزيوريخ - سويسرا، ثم عمل بمكتب الاختراعات التقنية ببيرن، وخارج هذا العمل اهتم أينشتين بدراسة المشاكل الأساسية للفيزياء. وبعد صعود النازية لجأ إلى الولايات المتحدة حيث درس بجامعة برانستون وأشرف على عدد من البحوث العلمية. نشر سنة 1905 خمسة بحوث غيّرت صورة الفيزياء، فظهرت الفيزياء النسبية المقصورة. . . وكان لأعماله آثار

معاً، فهما يخضعان لقواعد ضرورية وحتمية واحدة[65]. أما التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل فمجرّد وَهْم كبير[66].

وهنا يكون معنى السببية هو القابلية للتنبؤ[67]. وبالنسبة لبعض العلماء توجد مطابقة تامة بين العلاقة السببية والحساب، فالتعقل الرياضيّ والتعقل السببيّ شيء واحد[68]. وكلاهما يسمح بالتنبؤ.

ما هي السببية إذن، وما حقيقتها؟

إن الجواب عن هذا السؤال يقتضي الرجوع إلى أهم تراثين فلسفيين عرفتهما الحضارة الإنسانية: التراث الإسلامي، والتراث الأوروبي... ولكل واحد منهما أخصّص فصلاً مستقلاً.

فلسفية وفكرية كبيرة. له كتب موجّهة للمختصين، وأخرى موضوعة للعموم، مثل: **كيف أرى العالم. تطور الأفكار في تاريخ الفيزياء. أسس الفيزياء النسبية، المقصورة والعامة.**

(65) Bernard Piettre: *Philosophie et science du Temps*, p. 34. (فلسفة الزمان وعلمه)

(66) *Ibid.*, p. 35.

(67) ابن ميس. **السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية**، ص 66. قارن بـ: Encyclopaedia, art causalité 5/144.
Le principe de causalité, p. 47.

(68) Encyclopaedia, art causalité 5/144؛ وانظر: *Le principe de causalité*, p. 15-19.

الفصل الأول

مشكلة السببية في الفكر الكلامي الإسلامي

المبحث الأول
السببية في الفلسفة والاعتزال

السببية عند أرسطو[1]:

يُعتبَر أرسطو أهم الفلاسفة الأقدمين الذين بحثوا موضوع السببية. وكان لنظريته في العلل أثر كبير على الفلاسفة المَشّائين في الإسلام، بل اختلطت رؤيته هذه ببحوث المتكلمين وعلماء العقائد، كما امتد أثرها إلى الفكر الأوروبي الوسيط، علاوة على الفلسفة اليونانية بعده.

ليس غرضي الآن درس هذه النظرية ونقدها، بل عرضها فقط، وبإيجاز، حتى يكون القارئ على علم بها وليستطيع أيضاً مسايرة البحوث اللاحقة.

العلة الإلهية:

إذا كان العالَم مبنيّاً على أسباب مترابطة بعضها مع بعض: فإن الإله هو السبب الأول لهذا العالم، لكنه - عند أرسطو - مجرد شيء يحرّك الكون، فهو المحرّك الذي لا يتحرك.

---

(1) أرسطو تلميذ أفلاطون، ولد بمقدونيا سنة 384 قبل الميلاد، وتوفي سنة 322. وهو أيضاً معلم الإسكندر الأكبر وصديقه. أسّس مدرسة بأثينا ودرّس بها لمدة اثني عشرة سنة. وضع أرسطو علم المنطق لأول مرة، وله اهتمام كبير بالطبيعيات، كما كتب في الميتافيزيقيا والأخلاق، وكثير من كتبه مطبوع متداول. عن: le petit Robert، مادة Aristote.

تصور أرسطو في ذهنه عالماً متكاملاً وقديماً يكاد يكتفي بنفسه، له حركته الخاصة به، حيث كل شيء يترابط في تسلسل محكم.. لهذا كانت السببية عنده وعند أتباعه ضرورية لا تتخلف.

لكن بما أن المادة الأولى بحاجة إلى حركة، فيلزم إذن أن يوجد أحد يعطي الحركة الأولى والدفعة الأولى... هذا المحرك هو إله أرسطو.

وبعد هذا ينتفي - في الفلسفة الأرسطية - كل فعل أو أثر لهذا الإله... فأرسطو وجد من يعطي الدفعة الأولى لنشوء عالَمه، وبعد ذلك لم يعد يحتاج إليه[2].

العلّة الطبيعية:

هذا الموقف الميتافيزيقي يفسر لنا لماذا أعطت الأرسطية للسببية الطبيعية الاهتمام الأكبر.

يقوم التفسير الطبيعيّ عند أرسطو على أساسين:

الأول: أن علّة الشيء تكمن في جوهره وحقيقته[3]. لهذا كانت معرفة السبب تتوقف على معرفة جوهر الشيء الطبيعيّ محلّ الدراسة[4].

الثاني: حتمية التلازم بين العلّة والمعلول، أو بين السبب والمسبب[5]. وهي حتمية لا تتخلف[6].

فـ«العالم عنده سلسلة متتابعة متكاملة دائرية من العلل التي تفضي كل منها إلى معلولها، وكل معلول هو علّة لما بعده»[7].

---

(2) راجع: Léon Robin. *La pensée grecque, et les origines de l'esprit scientifique*, p. 369.
(ترجمة عنوان الكتاب: الفكر اليوناني، وجذور العقل العلمي، ل: ليون روبان).

(3) *Ibid.*, p. 342.
وراجع أيضاً: الدسوقي، فاروق أحمد. **القضاء والقدر في الإسلام**، ج3، ص86.

(4) *La pensée grecque*, p. 342, 344.

(5) الدسوقي. **القضاء والقدر**، ج3، ص86.

(6) المرجع السابق، ج3، ص90-91.

(7) المرجع السابق، ج3، ص90؛ انظر: *La pensée grecque*, p. 344.

العلل الأربع:

العلل خارجية أو ذاتية، فالخارجية هي التي تأتي من خارج الشيء، وهي نوعان[8]:

1 - العلّة الفاعلية، وتسمى أيضاً العلّة المحرِّكة، أي التي تُنتج الحركةَ[9].

2 - العلّة الغائية، أي ما من أجله يكون الفعل، فهي غايته وهدفه.

فهذه أسباب صورية، لكن السببية الفيزيائية - أو الطبيعية - عند أرسطو ليست مجرد مفهوم عقليّ خالص، بل هناك نوع آخر من السببية أساسه المادة، وللمادة عنده وجود حقيقيّ، لكنه وجود لا ينفصل عن الصورة[10].

الأسباب المادية هي أسباب ذاتية تأتي من داخل الشيء، وهي نوعان أيضاً:

1 - العلّة المادية، وهي المادة التي ينشأ عنها - أو منها - الشيء.

2 - العلّة الضرورية، أي الشرط الذي بدونه لا يوجد الشيء[11].

وهكذا فإن الأعمدة التي يقوم عليها البناء علّة ضرورية، ومواد البناء من طوب وحجارة.. علّة مادية. أما الصورة النهائية للبيت كما يرسمها البَناء في ذهنه - حتى قبل أن يبدأ عملية البناء - فعلّة غائية، بينما البِناء نفسه علّة فاعلية.

هذا هو الشكل العام لنظرية العلل الأربع، وإن كان بين الكاتبين اختلافات في التقسيم والتعبير[12].

---

(8) *La pensée grecque*, p. 341-342.

(9) مفهوم الحركة عند أرسطو أعم من المعنى الأول الذي يتبادر إلى الذهن، أعني الحركة الآلية. في الحقيقة يلزم الاطلاع على نظرية أرسطو في الفيزياء لفهم الموضوع جيّداً، راجع مثلاً: *La pensée grecque*, p. 332-345.

(10) *Ibid.*, p. 343.

(11) *Ibid.*, p. 341-342.

(12) راجع عرضاً موسعاً لنظرية أرسطو في العلل الأربعة، وكذا نقداً لها في: **القضاء والقدر**، ج3، ص75-93. وانظر مختصراً لأفكار أرسطو عن العلّة بشكل عام في كتاب: الشرقاوي، محمد عبد الله. **الأسباب والمسببات: دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي**، الفصل الثاني، ص45 فما بعدها، وخصوصاً ص48-54.
راجع: أرسطو. **الطبيعة**، فيه تطرق للموضوع بالتفصيل.

السببية عند الفلاسفة المشائين:

اتخذ المَشّاؤون من نظرية أرسطو عمدة لهم في موضوع العلية، وتبنّوا نظرية العلل الأربعة، إلا أنهم طعموها بعناصر من الفلسفات الرواقية والأفلاطونية والأفلوطينية[13]... واعتبروا أن "الترتب بين العلّة والمعلول ضروريّ طبيعيّ"[14].

فالكندي - على سبيل المثال - يرى أن للأشياء في الطبيعة تأثيراً بعضها في بعض. ورغم أنه يعترف بالفاعلية الإلهية، إلا أنه يرى أنها تعمل من خلال علل وسيطة تعمل في الطبيعة وفق علاقة حتمية تربط بين العلّة والمعلول. كما أنه يقسم العلل إلى قريبة وبعيدة[15].

وهذه العلل الوسيطة هي الأفلاك[16].

أما نظرية الفارابي وابن سينا[17] في العلل فهي مزيج من الفلسفة الأرسطية وعناصر من الأفلوطينية - خصوصاً نظرية الفيض - بالإضافة إلى آرائهما

---

(13) راجع: الغزالي. **مقاصد الفلاسفة**. ص189-192، 288 فما بعدها. دائرة المعارف الإسلامية ج11، ص216-218، مادة سبب.

(14) الغزالي. **مقاصد الفلاسفة**، ص 193.

(15) الدسوقي. **القضاء والقدر**، ج3، ص159. وراجع في الكتاب نفسه ملخصاً وافياً عن بحث الكندي في موضوع العلّة ج3، ص152-161، 181-186. وبه يتضح أن فلسفة الكندي في الموضوع دارت حول نظرية العلل الأربعة وفي إطارها، مع اختلافات وتميزات عن نظرة أرسطو، بحيث يلاحظ الدارس أن للكندي استقلالاً واسعاً في التفلسف، وهو ما يتوافق مع ما هو معروف من أن الكندي أحد أقرب الفلاسفة المشائين إلى العقائد الإسلامية. وهو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، ولد بواسط وتعلم ببغداد، وتوفي بها سنة 252هـ، عالم بالطب والفلسفة والحساب والهندسة والنجوم... كان مقرّباً من المأمون والمعتصم، له: **الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد**. **الهندسيات**. **أسرار تقدمة المعرفة**. عن: معجم المؤلفين. ل: عمر رضا كحالة، ج13، ص88.

(16) الدسوقي. **القضاء والقدر**، ج3، ص160.

(17) أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي، ولد بفاراب سنة 260هـ، وتوفي بدمشق 339هـ. يلقب بالمعلم الثاني - والأول هو أرسطو -، فيلسوف وطبيب ورياضي. سافر إلى حران ومصر. له تصانيف، منها: **آراء أهل المدينة الفاضلة**. **المدخل إلى صناعة الموسيقى**. **إحصاء العلوم**. **تحصيل السعادة**. عن: معجم المؤلفين، ج11، ص194.

الخاصة[18]. وهما معاً يؤمنان بأن المعلول يحدث وجوباً إذا حدثت علّته، يقول ابن سينا: إذا وُجد السبب وُجد المسبَّب[19].

نظرية التولُّد عند المعتزلة:

بحث المعتزلة موضوع السببية في إطار نظرية التولّد وأفعال العباد، لكنهم اختلفوا كثيراً في مفهوم التولّد. ويمكن أن أقول بوجه عام - لتقريب الموضوع -: إن التولد هو ما ينتج عن فعل الفاعل من آثار هي ليست تصدر عنه مباشرة، وربما لم يقصدها.. مثال ذلك أن الإنسان إذا حرّك المفتاح في يده فهو سبب، وحركة اليد مسبَّب، وحركة المفتاح تولّدت عن هذا السبب. فيقال للعلّة: الفعل المولِّد، وللمعلول: الفعل المتولَّد، وهو هنا حركة المفتاح.

ولنظرية التولد علاقة بتلازم الأسباب الطبيعية[20]، إلا أنها تختص بدائرة أفعال الإنسان، فهي جزء من موضوع العِلّية[21].

وبَيْن المعتزلة خلافٌ كثيرٌ في نظرية التوليد، وهي عندهم مضطربة وأوقعتهم في تناقضات[22]. لكن رغم ذلك ما من شك في أنهم يقولون بالسببية والتلازم

= أما ابن سينا فهو: أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا، الملقّب بالشيخ الرئيس. ولد ببخارى سنة 370هـ. فيلسوف كبير وطبيب، ومشارك في أنواع من العلوم. له: **النجاة**. **القانون في الطب**... توفي سنة 428هـ. عن: معجم المؤلفين، ج4، ص20.

(18) انظر: الدسوقي. **القضاء والقدر**، ج3، ص278-286.

(19) المرجع السابق، ج3، ص283. وراجع في نظرية ابن سينا: دائرة المعارف، ج11، ص219، مادة سبب.

(20) دائرة المعارف 11/ 218.

(21) الدسوقي. **القضاء والقدر**، ج2، ص260.

(22) راجع: البغدادي، عبد القاهر. **الفَرْق بين الفِرَق**، ص 139. **الأسباب والمسببات**، ص60-61. دائرة المعارف، ج11، ص220-222، مادة سبب، تعليق محمد عبد الهادي أبو ريده على مقال المستشرق دي بور.
وقد خصص القاضي عبد الجبار الجزء التاسع من كتابه **المغني في أبواب التوحيد والعدل** لموضوع التوليد. كما تقدم الأستاذ عصام الدين محمد علي برسالة دكتوراه موضوعها «التوليد عند المعتزلة»، وذلك بالإسكندرية: كلية الآداب، سنة 1978. وانظر: التفتازاني. **شرح العقائد النسفية**، ص 63-64.

العِلّي، وأنه ضروريّ لا يتخلف، وأن للأشياء طبائع مخصوصة[23].

ويرى المعتزلة أن العلاقة بين العلّة والمعلول حتمية في مجال الطبيعة، وهي لازمة لكل فاعل، حتى إن القاضي عبد الجبار[24] يرى أن الفاعلية الإلهية تخضع لسنن الطبيعة، فلا يمكن للإله سبحانه أن يفعل إلا بها ووفقها[25]. ولهذا - مثلاً - فإن الله تعالى لا يفعل المتولَّد ابتداء، بل لا بد من خلق مولد عنه يتولد المتولد، كما هو الشأن في الطبيعة[26].

ومهما كان الرأي في نظرية التولد، فلا شك أن المعتزلة حين درسوا موضوع السببية وحاولوا حل بعض مشكلاته كانوا أكثر استقلالا وإبداعا من الفلاسفة المشائين.

المبحث الثاني
السببية عند الأشاعرة قبل الغزالي

لم يأت الفلاسفة المشاؤون بجديد ذي بال في موضوع السببية، لقد ظل فكرهم - في هذا الجانب - أسيراً للفلسفة اليونانية، خصوصاً الأرسطية. وما أضافه المعتزلة إلى هذا الموضوع - أعني نظرية التولد خاصة - جاء مضطرباً غير واضح ولا متماسك.

---

(23) الشرقاوي. **الأسباب والمسببات**، ص60-61. وهذا قول أكثر المعتزلة. وبعضهم كالجبّائي وأبي هذيل العلاّف، جوز تخلف المسبب عن السبب. انظر: **الأسباب والمسببات**، ص63-64. وبعضهم كثمامة بن أشرس النميري قال بأن الأفعال المتولدة لا فاعل لها، وهذا - كما يقول عبد القاهر - يجر إلى إنكار خالق العالم. انظر: **الفَرْق بين الفِرَق**، ص127.

(24) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الآستر أبادي (359-415هـ). متكلم وأصولي ومشارك في بعض العلوم. كان مقلداً للشافعي في الفروع، وعلى رأس المعتزلة في الأصول. ورد بغداد وتولى القضاء بالري. من مؤلفاته الكثيرة: **تفسير القرآن. دلائل النبوة. طبقات المعتزلة. تنزيه القرآن عن المطاعن. المغني في أبواب التوحيد والعدل**. معجم المؤلفين، ج5، ص78.

(25) الدسوقي. **القضاء والقدر**، ج2، ص264-265.

(26) راجع تفصيل مذهب المعتزلة - والقاضي عبد الجبار بالخصوص - في: **القضاء والقدر**، ج2، ص267. وآراء القاضي لا تخلو من اضطراب واختلاف. وانظر مناقشة الغزالي للنظرية في كتابه: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص62-64.

لكن التجديد الأهم في الموضوع أتى به المفكر العبقري أبو حامد الغزالي[27].

لم يتوصل الغزاليّ إلى نظريته انطلاقاً من لاشيء، فهو مدين - إلى حد كبير - للمدرسة الأشعرية التي ينتمي إليها. لقد كان الموقف الأشعريّ من السببية أحد أهم مصادر فكر الغزاليّ في الموضوع، وربما كان هو المصدر الأهم أو الوحيد... لكن الغزاليّ يعتبر أول من قدّم نظرية كاملة ومتماسكة وبرهانية في هدم مبدإ السببية ثم بناء مبدإ بديل، وهي النظرية التي سنرى فيما بعد أنها لا تزال حاضرة وقوية في عصرنا هذا، ليس بين المسلمين فقط، بل أيضاً في العلوم والفلسفات الغربية. فلا شك إذن في ريادة الغزالي في هذا الباب[28].

لهذا رأيت أن أقدم لدرس نظرية الغزالي بعرض مقتضب لعطاء بعض كبار الأشاعرة قبله..[29].

العلّية عند الباقلاني[30]:

يثبت الباقلاني للعبد قدرة، فهو يكتسب أفعاله التي يخلقها الله تعالى له حين يقصد إليها العبد بإرادته.

---

(27) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (450-505هـ). ولد بطوس بخراسان. تلميذ أبي نصر الإسماعيلي، ثم عبد الملك الجويني.. حكيم ومتكلّم وفقيه وأصولي ومتصوّف. درس بالمدرسة النظامية ببغداد. واستوطن دمشق عشر سنين، ثم تصوف. له: **إحياء علوم الدين. مقاصد الفلاسفة. تهافت الفلاسفة. المستصفى في الأصول.** معجم المؤلفين، ج11، ص266.

(28) راجع: المرزوقي، أبو يعرب. **مفهوم السببية عند الغزالي**، ص: 74-75.

(29) انظر حول مبدأ العلّية عند الأشعرية قبل الغزالي: **الأسباب والمسببات**، ص 64 فما بعدها، ففيه تفصيل أكثر قليلاً مما فعلت. وانظر: **دائرة المعارف**، مادة سبب، ج11، ص222.

(30) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (338-403هـ). درس ببغداد وسمع بها الحديث، وبها توفي. رد على الفرق المخالفة من معتزلة وشيعة وخوارج... له: **إعجاز القرآن. هداية المسترشدين في الكلام. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. أسرار الباطنية**. معجم المؤلفين، ج10، ص109.

كما أنه تعالى هو الذي يخلق المتولدات عن أفعال العبد. فالعلة ليس لها تأثير مستقل في إنتاج المعلول. كذلك الأمر بالنسبة للفاعلية الطبيعية، فليس الموت بضرب الرقبة فعلا للضارب، وليس الإنبات فعلا للزارع .. فالله تعالى هو المحيي والمميت، وهو الخالق للزرع والنماء.

فهذه متلازمات يقدر تعالى أن يخرقها ويغيرها، لكنه تعالى لا يفعل هذا الآن، تحكماً واختياراً لا عجزاً أو إلزاماً[31].

مناقشة الباقلاني للقائلين بفعل الطباع:

لكن كيف يصح مذهب الباقلاني وظاهر الحس يجعل لكل شيء طبيعة تخصه يفعل بها ويؤثر عن طريقها؟

يبدأ الباقلاني رد هذا الظاهر بإبطال آراء بعض الطبائعيين الذين يقولون بأن العالم حدث عن طبيعة من الطبائع، بحيث اقتضت هذه الطبيعة أن يحدث الكون عنها.. وبعد أن ينفي الباقلاني هذا القول، ينقد نظرية تركّب العالم من الطبائع الأربعة: البرودة، والحرارة، واليبوسة، والرطوبة، وأنه باختلاط هذه الطبائع وامتزاجها تحدث الأجسام والأجزاء التي تتركب عنها الأشياء في هذا العالم.

ومما يدل على أنه لا فعل للطبائع أن الدليل قد قام على أن الأجسام كلها من جنس واحد، فوجب أن يكون لها تأثير مماثل وفعل واحد، فيكون كل جسم يوجب الإسكار والإحراق والشبع... وهذا باطل، فقد رأينا أن الشراب يسكر والنار تحرق والطعام يشبع... فكيف اختلف فعل هذه الأشياء رغم أن جسمها واحد. فإن كان الطبع إنما يكون بالعرض لا بالجسم، فهذا أيضاً فاسد، لأن الأعراض لا تكون فاعلة، كاللون والرائحة لا فعل لهما.

وكيف يكون للطبع فعل، والفعل لا يكون إلا من حيّ قادر مريد.. ولو جاز ذلك لجاز وقوع النظر والكتابة من الطبع[32].

---

(31) الدسوقي. **القضاء والقدر**، ج2، ص347–350.
(32) راجع في ما تقدم: الباقلاني. **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، ص52–57.

أيضاً فإن مقتضى القول بالتعليل أن يوجد المعلول كلّما وُجدت العلّة، وأن تكثر المسببات عند كثرة أسبابها. "وكذلك يجب لو كان الإسكار والشبع والريّ ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقي والتسميد وحمي الشمس، لوجب أن تزداد هذه الأمور ما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب وتناوله، فكان يجب أن يزيد الزرع وينمي، وإن بلغ حد النهاية في مستقر العادة، إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس، حتى يزيد أبداً وينمي، وأن توجب له هذه الأمور الزيادة، في غير إبان الزرع وحينه، كما توجب ذلك في وقت عادة خروجه. وفي علمنا أن السقي والتسميد يعود بتلفه، إذا بلغ مقداراً مّا، وأنه لا يوجب له في ذلك غير حين نمائه، دليل على سقوط ما قالوه. وكذلك فلو أن الإنسان أكل وشرب فوق شبعه، لم يحدث له أبداً من الشبع والريّ ما يحدث عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب، بل يصير ذلك ضرراً وألماً.

وإذا كان هذا هكذا وجب بطلان ما قالوه، وفسد أن تكون الطبائع التي في هذه الأشياء بزعمهم موجبة لهذه الأمور، لا على حد إيجاب العلّة للحكم، ولا على سبيل ما تولد عن سبب يوجبه، على مذهب أصحاب التولد"[33].

فإذا أوْردتَ على الباقلاني أننا نعلم بظاهر الحس أن للأشياء طبائع، فالنار تحرق والشراب يسكر... أجابك قائلاً: "فأمّا ما يهذون به كثيراً من أنهم يعلمون حسًا واضطراراً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدّة الشراب، فإنه جهل عظيم. وذلك أن الذي نشاهده ونحسّه إنما هو تغيّر حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه سكران ومحترقاً ومتغيراً عمّا كان عليه فقط، فأما العلم بأن هذه الحالة الحادثة المتجددة مِن فعل مَن هي، فإنه غير مشاهد بل مدرَك بدقيق الفحص والبحث: فمن قائل إنه من قديم مخترع قادر، وهو الحق الذي نذهب إليه، ومن قائل يقول إنه من فعل الإنسان الذي جاور النار وتناول الشراب ومتولّد عن فعله الذي هو سبب الإحراق والإسكار. ومن قائل يقول إنه فعل الطبع في الجسم، ولا أدري أهو نفس

(33) المرجع السابق، 57-58.

الجسم المطبوع أم معنى فيه. ومن قائل يقول إن الطبع عرض من الأعراض. فكيف يدرك حقيقة ما قد اختُلِف فيه هذا الضرب من الاختلاف، بالمشاهدة ودرك الحواس؟"[34].

ويفسر الشيخ مصطفى صبري - رحمه الله تعالى - هذه النظرة التي أصبحت عَلَماً على المدرسة الأشعرية، فيقول ما ملخّصه: العلّية أو التسبيب في الشيء أمر معنويّ، وليس شيئاً ماديًا نلمسه، ولهذا لا نرى العلّية وإن كنا نرى - على سبيل المثال - النار والجسم الذي أحرقته، ونرى تلازمهما، فنستنتج أن النار تحرق، لكننا لا نرى كيفية الإحراق، فيثبت عندنا الإحراق بالمشاهدة وتغيب عنّا العلّة الحقيقية له[35].

العلّية عند الجويني[36]:

لا يجوز عند الجويني أن يكون الاطراد والانعكاس بين العلّة والمعلول، وجوداً وعدماً، دليلاً على أن العلّة سبب لوجود المعلول... في عالم المحسوسات، فهذا يصح فقط بالنسبة للحكم العقلي المجرد[37].

يقول الجويني: "فصل في أن اطراد العلّة وانعكاسها لا يدل على صحتها. فإن قال قائل: إذا قارن الشيء ثبوت الحكم وجوداً وانتفاء على صورة الطرد والعكس، فهل يستدل بمجرد الاطراد والانعكاس على انتصاب ما يقارن الحكم علّة موجبة لها أم لا يدل مجرد الطرد والعكس؟

قلنا: اتفق المحققون على أن الاطراد والانعكاس لا يكفي في الحكم

---

(34) المرجع السابق، ص58.

(35) صبري، مصطفى. **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين**، ج4، ص33-35. مصطفى صبري آخر شيوخ الإسلام بالخلافة العثمانية، لجأ إلى مصر بعد سقوط الخلافة وعاش بها. وهو تركي الأصل.

(36) عبد الملك بن عبد الله الجويني (419-478)، الملقب بإمام الحرمين. عالم مشارك، ومتكلم أشعري، وفقيه وأصولي شافعي. جاور مكة، وتوفي بنيسابور. له: **نهاية المطلب في دراية المذهب**، **الشامل في أصول الدين**، **البرهان في أصول الفقه**، **تفسير القرآن**... معجم المؤلفين، ج6، ص184.

(37) الدسوقي. **القضاء والقدر**، ج2، ص350.

بصحة العلّة. ولكن الاطراد والانعكاس شرط في العلّة وليس أمارة صحتها، إذ قد يقارن الحكم لزوماً ما ليس بعلة فيه"[38].

ولهذا كانت العلّة عنده معنى لا شيئاً ماديًا، يقول: "فصل في أن العلّة معنى. ومما ينبغي أن يحيطوا به علماً أن يعلموا أن العلل يستحيل أن تكون ذواتاً قائمة بأنفسها، بل يجب القطع بكونها معاني"[39].

والفاعل في الحقيقة هو الله - سبحانه - لأن الباري لمّا كان متفرداً بخلق كل حادث، كان المسبب من خلقه تعالى، ولذا يجوز أن يقع مقدوراً له - تعالى - من غير افتقار إلى توسط سبب[40].

والجدير بالذّكر أنه وُجد في الأمّة من وافق الأشاعرة على مذهبهم في السببية، وذلك مثل فرقة البكرية، أتباع بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد، وهي فرقة كلامية، لكنها محدودة الأثر[41].

المبحث الثالث
نظرية الغزالي في السببية

بعد أن نقد كل من الباقلّاني والجويني مبدأ العلّية وتلازم السبب والمسبب، "جاء الغزالي فجعل هذا النقد جزءاً من نقد شامل للمعرفة العلمية بالعلل والمعلولات الطبيعية"[42].

---

(38) الجويني. **الشامل في أصول الدين**، ص660.

(39) المرجع السابق، ص678.

(40) راجع: الجويني. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص230-234. مما يؤسف له أن أهم كتب الجويني الكلامية - **الشامل** - لم يُطبَع كلّه، بل يوجد منه ثلاثة أجزاء فقط طُبِعت في كتاب واحد، والباقي في عداد المفقود. ومن جملة ما فُقد جزءان: أحدهما في الرد على الطبائعيين، والآخر في إبطال مذهب التولد. وهذان القولان هما أهم ما عرفه الفكر الإسلامي في موضوع السببية، بالإضافة - طبعاً - إلى النظرية الأشعرية. وينبغي أن يكون هذان الجزءان في ثلاثمائة صفحة على الأقل.

(41) انظر: البغدادي. **الفرق بين الفِرَق**، ص159.

(42) **دائرة المعارف**، ج11، ص223، مادة سبب. من تعليق محمد أبو ريده.

في كتاب "تهافت الفلاسفة" حين ينتهي الغزالي من نقد أفكار الحكماء في باب الإلهيات، ينقل الكلام معهم إلى الطبيعيات. وهنا يبدأ الغزالي نقده للسببية بتقرير مبدإ مهم، وهو أن الأصل في الطبيعيات هو الجواز وحرية البحث. وقد أورد لائحة بالعلوم الطبيعية المعروفة إلى زمنه[43]، ثم قال معقباً: "وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم"[44]. وذلك لأن "الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها، ولا إنكارها، إلا في مواضع"[45].

ومن هذه المواضع: المفهوم الفلسفي السائد للسببية.

ملخَّص رأي الغزالي:

ولْنَدَعْ الغزالي يقدّم وجهة نظره في الموضوع، قال رحمه الله تعالى:

"الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الريّ والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلمّ جرًا، إلى كل المشاهدات من المقترنات، في الطب والنجوم والصناعات والحِرَف.

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريًا في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلمّ جرًا إلى جميع المقترنات.

---

(43) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص220-221.

(44) المرجع السابق، ص222. والضمير في "مخالفتهم" يعود على الفلاسفة.

(45) المرجع السابق، ص220. وهذه المواضع هي: استقلال كل من النفس والبدن بالقيام، ولو في حال الموت. واستحالة فناء النفوس. واستحالة رد هذه النفوس إلى الأجساد. بالإضافة إلى السببيّة. وهذه كما ترى - خصوصاً الثلاثة الأولى - لا تُعتبر قضايا طبيعية إلا بالعرف الخاص للفلاسفة، وإنما هي في واقع الأمر ميتافيزيقية.

وأنكر الفلاسفة إمكانه، وادّعوا استحالته.

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعيّن مثلاً واحداً، وهو الاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقاة النار. فإننا نجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوّز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار، وهم ينكرون جوازه"[46].

علاء الدين الطوسي[47] يشرح رأي الغزالي:

وأتى غزالي آخر - وهو علاء الدين الطوسي - فقال في كتاب له نسجه على منوال التهافت، بعد حكايته مذهب الفلاسفة في السببية[48]: "ولا دليل لهم على ما ذكروا إلا ما شاهدوا مراراً من ترتب شيء على شيء، وهذا لا يدل على العلاقة العقلية، والعلية الحقيقية، بل على السببية العادية، ولا نزاع فيها، وإنما الكلام في استحالة التخلف"[49]. أي تخلف المسبب عن السبب.

وذلك لأن الله سبحانه هو الذي يخلق المسبب عند وجود السبب. يقول الطوسي: "وأما سائر الممكنات، فالحق كما مرّ، أن الكل مستندة إلى إيجاد الله تعالى، ابتداءً باختياره، بلا إيجاب ذاتيّ منه، ولا علّية حقيقية لبعضها بالنسبة إلى بعض. نعم جرت عادته - تعالى - لحكمة خفية لا يعلمها إلا هو، بترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الأول عن الثاني إلا قليلاً، مع قدرته التامة على إيجاد كل منهما بدون الآخر، وعلى جعل الثاني مترتباً على الأول،

---

(46) المرجع السابق، ص225.

(47) علاء الدين علي بن محمد الطوسي الحنفي. سنّي، وهو غير نصير الدين الطوسي الشيعي. درس العلوم العقلية والنقلية على علماء عصره ببلاد العجم، ثم قدم إلى تركيا حيث خصص له السلطان محمد بن مراد خان، فاتح القسطنطينية، رحمه الله تعالى، مدرسة يدرّس بها ومعاشاً، وهو الذي أمره بوضع تصنيف للمحاكمة بين الغزالي والحكماء، فألّف **الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي والفلاسفة**، وهو هذا الكتاب، لكنه عرف باسم التهافت. عاد إلى موطنه ما وراء النهر، ومال إلى التصوف آخر عمره. توفي بسمرقند سنة 887هـ/1482م، من مقدمة المحقق لتهافت الفلاسفة للطوسي، ص13 فما بعدها. والطوسي هذا يُعرف أيضاً بخواجة زاده.

(48) الطوسي، علاءالدين. **تهافت الفلاسفة**، ص324-325.

وعلى جعل الأول مترتباً على ما يترتب عليه ضده"[50].

نقد مذهب الطبائع:

والحقيقة أن قول الفلاسفة ليس واحداً، في موضوع السببية، إذ فيهم الطبائعيون الذين يجعلون لكل شيء طبعاً خاصّاً يؤثر به ويفعل. وفيهم من يقول إن الأعراض التي تحدث عند الملاقاة المشاهدة بين الأجسام ليست عن طبائع فيها، بل هي بفعل واهب الصور، لكن الأجسام تحمل استعدادات خاصة لتقبُّل أفعال هذا الواهب.

يبدأ الغزالي بإبطال مذهب الطبائعيين في كلام أنقله بطوله، لأن اختصاره قد يخلّ بمعناه، قال: "المقام الأول: أن يدّعي الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكفّ عمّا هو في طبعه، بعد ملاقاته لمحل قابل له.

وهذا مما ننكره، بل نقول: فاعل الاحتراق، بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حُراقاً[51] أو رماداً، هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة، أو بغير وساطة، فأما النار - وهي جماد - فلا فعل لها.

فما الدليل على أنها الفاعل، وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علّة له سواها، إذ لا خلاف في أن انسلاك الروح والقوى المدركة والمحركة، في نطفة الحيوانات، ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولا أن الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة في الرحم، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه، وسائر المعاني التي هي فيه، ومعلوم أنها موجودة عنده، ولم يقل أحد إنها موجودة به، بل وجودها من جهة الأول إما بغير واسطة، وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة[52].

---

(49) المرجع السابق، ص325.

(50) المرجع السابق، ص323.

(51) في **لسان العرب** - مادة حرق - أن الحراق ما تقع فيه النار عند القدْح.

(52) أي أننا اتفقنا أن نموّ النطفة حتى تصير حيواناً كاملاً، عاقلاً - هو الإنسان - أو غير =

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع، والكلام معهم.

فقد تبيّن أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به.

بل نبيّن هذا بمثَل، وهو أن الأكْمَهَ[53] لو كانت في عينيه غشاوة، ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهاراً وفتح أجفانه فرأى الألوان ظــن أن الإدراك الحاصل في عينيه لصور الألوان فاعلُه فتحُ البصر، وأنه مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً، والحجاب مرتفعاً، والشخص المقابل متلوّناً، فيلزم لا محالة أن يبصر، ولا يعقل أنه لا يبصر، حتى إذا غربت الشمس وأظلم الهواء، علم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره، فمن أين يأمن الخصم أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها، إلا أنها ثابتة ليست تنعدم، ولا هي أجسام متحركة فتغيب، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة، وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شاهدناه، وهذا لا مخرج منه على قياس أصلهم"[54].

هذه إذن هي الأسئلة التي يطرحها الغزالي: ما هو الدليل على أن النار هي التي تحرق القطن، ونحن إنما نشاهد الاحتراق عند اقترانهما ليس إلا؟ لماذا لا يحتمل أن تكون العلّة شيئاً آخر غير النار، فتكون هي الفاعلة لا النار؟ وإذا كانت النار هي العلّة، فما الدليل على أنها العلّة الوحيدة، وليست جزء علّة أو شرط علّة أو مصاحبة لعلة أخرى؟.

هذه الأسئلة هي معنى قول الغزالي: "والمشاهدة تدل على الحصول عندها (أي ملاقاة النار للقطن) ولا تدل على الحصول بها".

= عاقل، لا يكون بفعل الطبائع الأربعة، وكذلك الأب ليس بمجرد أن يضع النطفة في الرحم يكون فاعلاً لابنه، أي علّة له... إذن هناك أسباب أخرى وراء نموّ النطفة وتولّد اللبن.

(53) الكمه هو العمى الذي يولد به الإنسان. كَمهَ بصره، كمها، وهو أكمه إذا اعترته ظلمة تطمس عليه. لسان العرب، مادة كمه.

(54) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص226-228.

مناقشة نظرية الفيض:

أما القسم الآخر الذي يردّ عليه الغزالي فهم أصحاب الفيض، إذ قولهم في السببية ينبني على هذه النظرية التي حاول بها أصحابها حل إشكال عرض لهم لما قرروا قاعدة فلسفية، وهي أن الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد، فلما نظروا في العالم ووجدوا فيه كثرة لا تنتهي، قالوا قد فاض عن الواحد الأول عقل، وعن هذا عقل ثان وفلك، وعن هذا كذاك... حتى أثبتوا عقلاً عاشراً، وهو المسمى بالعقل الفعّال، وأفلاكاً متعددة.

ويقول أصحاب الفيض إن جميع الحوادث العنصرية في الكون تفيض عن هذا العقل الأخير. وبعضهم يقول بتعدد المبادئ التي تفيض عنها الصور. والمقصود أن أصل المادة عندهم واحد - وهو الهيولى - ولكن الأجسام تختلف، بحيث يكون لكل جسم استعداد خاص لتقبّل فعل هذا العقل أو هذه المبادئ، وهذا الفعل هو الذي يشكل المادة ويميزها، أي يعطي لها صورة... فلما اختلفت استعدادات الأشياء، اختلفت الصور التي جاءتها من المبادئ... ولذلك كانت "المادة القابلة لصورة الفرس لا تقبل صورة الإنسان ألبتة، ولذلك لم يَلِدْ فَرَسٌ إنساناً قَطّ"[55].

غير أن العقول أو المبادئ لا تفعل فعلها بالاختيار والإرادة، بل باللزوم والطبع... وهذا كله يفسّر لنا اطّراد الأسباب والمسببات في الوجود، كما يفسر لنا لزوم هذا الاطراد واستحالة تخلفه[56]. فهذا القول فيه خلاص عن

---

(55) الغزالي. **مقاصد الفلاسفة**، ص295.

(56) هذا كله من نظرية الفيض التي قال بها أفلوطين وكذا الأفلاطونية المحدثة، ثم تلقّاها المشّاؤون وعدلوها، فبعضهم يقول: إن العقل الفعّال هو جبريل ﷺ، وبعضهم جعل الملائكة هي المبادئ، وبعضهم يقول بالأفلاك وبأن لها نفوساً، ويسمونها المفارقات... في خبط طويل لا أود أن أشغل به القارئ، حتى يحتفظ بوقته وجهده لما هو أهم وأوفق بالبحث.

ويمكن لمن يريد أن يطّلع على هذا الموضوع أن يراجع: الغزالي. **مقاصد الفلاسفة**، ص288-296، خصوصاً: "المقالة الخامسة: في كيفية وجود الأشياء من المبدأ الأول، وكيفية ترتيب الأسباب والمسببات، وكيفية ارتقائها إلى واحد هو مسبب الأسباب"؛ =

إثبات الخلق لشيء من الجماد. لكن فيه قصر الشيء على صفة معينة له، لا يتزحزح عنها، أي تكون له طبيعة لا تتغير.. فهؤلاء طبائعيون سلبيون، يثبتون للشيء طبيعة غير مؤثرة، أي قابلية واستعداداً خاصًا لتقبّل فعل العقل أو المبادئ.

يقول الغزالي حاكياً هذا المذهب: "المقام الثاني: مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة. إلا أن تلك المبادئ أيضاً تصدر الأشياء منها باللزوم والطبع لا على سبيل التروّي والاختيار صدورَ النور من الشمس. وإنما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها، فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر، والمَدَر لا يقبل[57]، والهواء لا يمنع نفوذ نوره، والحجر يمنع، وبعض الأشياء يلين بالشمس، وبعضها يتصلّب، وبعضها يبيضّ، كثوب القصاب، وبعضها يسودّ، كوجهه، والمبدأ واحد، والآثار مختلفة، لاختلاف الاستعدادات في المحلّ.

فكذا مبادئ الوجود فياضة بما هو صادر منها، لا منع عندها ولا بخل، وإنما التقصير من القوابل. وإذا كان كذلك، فمهما فرضنا النار بصفتها، وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى، وليس ثَمّ اختيار[58].

ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في النار، مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً. وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار، وذلك يخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام وردّه حجراً، أو

= الطوسي. **تهافت الفلاسفة**، ص151-163، وكذلك ص326-328؛ ابن تيمية. **الفتاوى**، ج4، ص117-136.

وانظر حول هذا المذهب - في العلّية -، وكيف حاول الشيخ محمد عبده التوفيق بينه وبين أصول الأشعرية: حاشيته على شرح الدواني على العقائد العضدية، ص76-78.

(57) المدَر هو قطع الطين اليابس. والمدر تطيينك وجه الحوض بالطين الحر لئلاّ ينشف. عن لسان العرب، مادة مدر.

(58) أي أن النار لا اختيار لها ولا إرادة حتى تفعل شيئاً في وقت وضده في وقت آخر.

شيئاً لا تؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن"[59].

هذا إذن قول الفلاسفة، وجواب الغزالي له مسلكان:

- المسلك الأول "أن نقول: لا نسلّم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة، وقد فرغنا من إبطال دعواهم في ذلك في مسألة حدوث العالم. وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النارَ، أمكن في العقل ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة"[60].

- المسلك الثاني- وفيه يفترض الغزالي موافقة الخصم- وهو" أنا نسلّم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما، إذا تماثلتا من كل وجه. ولكن مع هذا نجوز أن يُلقى نبيّ في النار فلا يحترق، إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام، فيحدث من الله تعالى - أو من الملائكة - صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه، فتبقى معها سخونتها، وتكون على صورة النار وحقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها. أو يحدث في بدن النبي صفة، لا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً، فيدفع أثر النار.

فإنا نرى من يطلي نفسه بالطَّلَق[61]، ثم يقعد في تنور موقد، ولا يتأثر بالنار، والذي لم يشاهد ذلك ينكره. فإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار أو في البدن تمنع من الاحتراق، كإنكار من لم يشاهد الطلق وأثره. وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب، ونحن لم نشاهد جميعها، فلِمَ ينبغي أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها؟.

وكذلك إحياء الميت، وقلب العصى حيّةً، يمكن بهذه الطريق، وهو أن

---

(59) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص228-229.

(60) المرجع السابق، ص229.

(61) قال المحقّق: كذا في الأصل، ولعلها "الطلاء" وهو القطران. الهامش 1، ص232. قلت: في لسان العرب، في نهاية مادة طلق: "والطلق ضرب من الأدوية، وقيل هو نبت تستخرج عصارته فيتطلى به الذين يدخلون في النار. الأصمعي: يقال لضرب من الدواء أو نبت طلق".

المادة قابلة لكل شيء، فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دماً، ثم الدم يستحيل مَنِيًا، ثم المَنيّ ينصبّ في الرحم فيتخلق حيواناً. وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول، فلِمَ يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار، في وقت أقرب مما عهد فيه، وإن جاز في وقت أقرب، فلا ضبط للأقل، فيستعجل هذه القوى في عملها، ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السلام"[62].

"وعلى الجملة، لمّا كان لا يقبل صورة الحيوان إلا النطفة، وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة، التي هي مبادئ الموجودات عندهم، ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان، ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث إن حصوله من الفرس أوجب ترجيحاً، لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق. ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح، ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولّد من التراب، ولا تتوالد قط كالديدان، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً، كالفأرة والحية والعقرب، وكان تولدها من التراب، ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غابت عنّا، ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها، إذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جزافاً، بل لا يفيض على كل محل إلا ما تعين قبوله له، لكونه مستعدًا في نفسه، والاستعدادات مختلفة، ومبادؤها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها.

فقد اتضح من هذا أن مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب، حتى توصّل أرباب الطلسمات، من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم، إلى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية، فاتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية، وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوالع، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم، فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد، والبق عن بلد، إلى غير ذلك من أمور تُعرف من علم الطلسمات.

(62) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص232.

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ولم نقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها، فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الأجسام، للاستحالة في الأطوار في أقرب زمان، حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل، وينتهض ذلك معجزة.

ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة والأنس بالموجودات العالية، والذهول عن أسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة. ومن استقرأ عجائب العلوم، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الأنبياء عليهم السلام بحال من الأحوال"[63].

لا ينكر الغزالي أن القطن يحترق عند ملاقاته بالنار، فهذا مشاهَد معلوم. لكنه يمنعنا أن ننتقل من هذه المشاهدة البصرية إلى إثبات علاقة ضرورية بين الأمرين، هي علاقة السبب بأثره، أي علاقة السببية. ويمنعنا أكثر أن نعتبر هذه العلاقة قضية عقلية. بالنسبة للغزالي اعتقادنا في السببية، وفي اطرادها الدائم، مجرد ثمرة للعادة، أي للتكرار المشاهد، وللتجربة... وعلى قدر قوة هذا التكرار وثباته تكون قوة الاعتقاد في العلاقة السببية... لكن هذا لا يجعل أبداً من السببية قانوناً عقليًا، هي مجرد حكم عادي... وسيأتي لهذا مزيد بيان.

لماذا رفض الغزالي مبدأ السببية؟

هذا جانب مهم من الموضوع لم يدرس بما فيه الكفاية، في نظري.. وقد بدا لي أن أعرض لأهم الدوافع التي حدت بالغزالي إلى أن يضع نظرية جديدة في السببية. وهذه الدوافع منها ما صرح به أو أشار إليه، ومنها ما لم يذكره، لكن يحتمل أن يكون له أثر في بناء النظرية، وذلك لاتّساقه معها...

وهذه هي الدوافع أذكرها بادئاً بما وجدت أصله عند الغزالي:

1) يترتب على القول بالسببية - كما تمثّلها الفلاسفة - إنكار المعجزة،

---

(63) المرجع السابق، ص233-234. تولّد بعض الحيوانات - كالديدان - من التراب هو اعتقاد قديم لعلماء الطبيعة في ذلك الوقت.

قال: "وإنما يلزم النزاع في الأولى[64]، من حيث إنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، من قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر. ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضروريًا أحال جميع ذلك، وأوّلوا ما في القرآن من إحياء الموتى، وقالوا أراد به إزالة موت الجهل بحياة العلم. وأوّلوا تلقّف العصي سحرَ السحرة بإبطال الحجة الإلهية الظاهرة على يد موسى ﷺ شبهات المنكرين. وأما شق القمر فربّما أنكروا وجوده، وزعموا أنه لم يتواتر"[65].

يرى الغزالي إذن أنه إذا رُدّ هذا التلازم الضروريّ بين السبب والمسبب، أمكن في العقل والخارج أن يوجد أحدهما مع تخلّف الآخر، فيسهل إثبات المعجزة. وسأخص هذا الموضوع - لأهميته - بكلام مستقل[66].

2) يترتب أيضاً على مذهب السببية حدّ القدرة الإلهية. يقول الغزالي عن السببية: "... فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات، ولأمر آخر، وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء"[67].

يريد الغزالي أن يثبت سعة قدرة الله تعالى وأنه يتصرف في كونه كيف يشاء... وهذا ضدٌّ على الفلاسفة المتأثرين بنظرية أرسطو - في الإله المحرك الذي لا يتحرك -، والمتأثرين بنظرية الفيض التي تجعل الفاعلية الأولى لما دون المبدإ الأول، كالفلك والعقل الفعال... إن الشيء الذي يستنكره الغزالي هو أن نزعم أن الارتباط بين العلّة والمعلول أمر ضروريّ لا يتخلف، وأنه لا يمكن إذا كانت العلّة ألا يحدث المعلول... فمن الواضح أن خصوم الغزالي

---

(64) أي من المسائل الأربعة في الطبيعيات، والمسألة الأولى هي الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات.

(65) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص222. ومعنى الكلام الأخير أنهم أولوا العصى بالحجة الإلهية، والحيات بشبهات منكري دعوة موسى ﷺ؛ فالعصى التي تتلقف الحيات يقصد بها الحجة الإلهية التي حملها موسى والتي تبطل الشبهات واحدة إثر أخرى. راجع في نظرية الفلاسفة: الغزالي. **مقاصد الفلاسفة**، ص380-383.

(66) انظر الصفحات 76-79 من هذا الكتاب.

(67) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص224.

يرون أن هذه الضرورة تسري حتى على الخالق سبحانه، فكيف لا يجوز أن يلغي الباري هذا الترابط وهو الذي خلق السبب والمسبب معاً[68].

والحقيقة أنه ليس ثمة شك في أن السببية عند هؤلاء ليست مجرد مبدإ طبيعيّ، بل هي أيضاً - وربما قبل ذلك - مبدأ ميتافيزيقيّ.

ويخيّل إليّ أن هجوم الغزالي كان بالدرجة الأولى على هذا البعد الميتافيزيقي للسببية.

3) الاستغناء عن رعاية الخالق للكون. وهذا ذو علاقة بالمسألة السابقة.

إذا كان نظام الأسباب والمسببات ضروريًا، وكان العالم الذي صدر عن هذا النظام ضروريًا أيضاً في وجوده وسيره - وهو قولهم: ليس بالإمكان أبدع مما كان-، فلا حاجة إذن إلى الإله المبدع الذي خلق الكون - والحياة - فهو يرعاه ويحفظه، ولو تركه لمصيره طرفة عين انهار وخرب، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾ [فاطر: 41].

إن هذه الفكرة تعني أن الحاجة إلى الإله تكون فقط في الخلق الأول، وبعد ذلك كل شيء يعمل بحسب طبيعته، وذلك لأن كل شيء يكون سبباً يستقل بفعل أثره وخلق مسببه، فيصير الكون كله عبارة عن آلة ميكانيكية ضخمة تعمل بذاتها ولا تتوقف على شيء من خارجها. وفي هذا إبطال للعناية الإلهية التي أشار إليها القرآن الكريم فيما لا يحصى من المواضع[69]، وفيه أيضاً تصحيح لمذهب الدهرية.

4) تعليل أفعال الله تعالى. ينفي الأشاعرة أن تكون أفعال الله سبحانه معللة، فهو تعالى لا يفعل لغاية أو غرض كما نفعل نحن.

لهذا كان القول بعدم وجود مناسبة بين السبب والمسبب أسهل عندهم لنفي

---

(68) راجع: الشرقاوي. **الأسباب والمسببات**، ص128-129؛ المرزوقي. **مفهوم السببية**، ص27 فما بعدها. الدسوقي. **القضاء والقدر**، ج3، ص288-291.

(69) راجع مثلاً: قطب، سيّد. **في ظلال القرآن**، ج3، ص529-530؛ سورة الأعراف 57.

التعليل عن فعل الباري سبحانه. لأنه لو كان من طبع النار سريان الحرارة ومن طبع الماء الريّ، فلقائل أن يقول إن الله سبحانه خلق النار لأجل أن تحرق والماء لأجل أن يروي والدواء لأجل أن يشفي... وهكذا في سائر الموجودات، فمنعا "لشبهة" التعليل قال الأشاعرة: ليس من طبع النار الإحراق، بل هما أمران جرت العادة باقترانهما في الوجود، يخلقهما الله سبحانه على ترتب معلوم، لأنه شاء ذلك.

يقول الشيخ صبري: "إن قول الأشاعرة في نفي التعليل عن أفعاله تعالى، له صلة قوية بقولهم إن كل شيء في العالم مستند إلى الله تعالى من غير واسطة... فعلى هذا الأصل لا علّة في الكائنات ولا معلول، ولا سبب ولا مسبب، ولا تأثير لشيء في شيء، وإنما كل كائن معلول علّة واحدة هي إرادة الله، وإن كان الناظر في الكائنات يرى بين أجزائها تناسباً وانسجاماً يخيّلان إليه علية بعضها لبعض وتولد بعضها من بعض وسببية بعضها لبعض"[70].

5) فكرة عدم بقاء الأعراض زمانين. وهذا مبدأ فلسفي قال به الأشاعرة الأوائل واشتهر عنهم. تصوّر هؤلاء أن الزمن ينقسم إلى أجزاء متناهية، بعضها يكون عقب بعض، "واتفقوا على أن كل عَرَضٍ حادث في محلّ، وأن العَرَض لا يقوم بنفسه"[71]، بل يكون في جسم... فأما الجسم فشيء يثبت وجوده ويستمر، وأما العَرَض فيخلق ثم ينعدم في أقل زمن، ثم يخلق مثله فينعدم... وهكذا لا يبقى العَرَض الواحد - كالحركة والسكون - أكثر من زمن...[72].

السببية تستلزم أن يتصل السبب بالمسبب ويؤثر فيه طيلة أجزاء من الزمان، أي أن يحدث السبب بالمسبب أعراضاً ممتدة في الزمن... فبين المبدأين نوع تعارض.

يقول الأستاذ النشار رحمه الله تعالى: "تساءل الأشاعرة كيف يمكن التوفيق بين اعتناقهم لفكرة الجوهر وتصورهم لعدم بقاء الأعراض وقتين، وبين فكرة

---

(70) صبري. **موقف العقل والعلم والعالم**، ج3، ص18، 16-21.

(71) البغدادي. **الفَرْق بين الفِرَق**، ص254.

(72) راجع في المسألة: ابن تيمية. **الفتاوى**، ج16، ص267-277.

العِلّية وأن لكل سبب مسبباً في ذاته. إن فكرة الخلق الجديد المستمر - وهي النتيجة الحتمية لتصورهم أن الأعراض لا تبقى زمانين - تعني أن كل حادث ينقسم إلى أجزاء منفصلة مستقلة بعضها عن بعض تمام الاستقلال، ولا تتصل هذه الأجزاء المنفصلة بعضها ببعض اتصال علّة بمعلول أو سبب بمسبب... إن هذه الأجزاء يخلقها الله دائماً، سواء أكانت فعلاً إنسانيًا أم فعلاً طبيعيًا، فعالم الطبيعة وعالم الإنسان محكومان بهذه الأجزاء؛ غير أن عالم الإنسان يختلف عند الأشاعرة عن عالم الطبيعة كثيراً، فبينما لا يشعر هذا العالم الطبيعي بالاختيار، يشعر الثاني بأنه يكتسب هذه الأجزاء التي يفعلها الله فيه أو يخلقها فيه. فالإرادة الإنسانية إذن مؤثرة بخلق الله فيها للأجزاء. وهكذا أقام الأشاعرة الأوائل نظاماً بديعاً للعلية متماسكاً ومتكاملاً، ويستند على بحث ميتافيزيقيّ وطبيعيّ وأخلاقيّ"[73].

6) يترتب على السببية القول باختلاف الأجسام. أخذ الأشاعرة بفكرة انقسام الأشياء إلى أجسام - أو جواهر - وأعراض. وهذا مبدأ عام كاد الكل يطبق عليه، لكنهم أضافوا إلى ذلك مبدءاً ثانياً خلاصته: أن الأجسام متجانسة، أصلها واحد ومادتها واحدة، بينما الأعراض أجناس مختلفة. وجعل عبد القاهر البغدادي هذا القول مذهباً لأهل السنّة[74]. ولا يخفى أن القول بطبائع الأشياء أسهل لو قلنا إن الأجسام أيضاً أجناس مختلفة. لهذا قال عبد القاهر: إن "أئمة أهل السنّة" "ضللوا من قال باختلاف الأجسام باختلاف الطبائع، وضللوا أيضاً

(73) النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام؛ واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، ص124-125. علي سامي النشار، مصري، تلميذ الشيخ مصطفى عبد الرزاق. اشتغل بالفكر الإسلامي، وبعلم الكلام بالخصوص. مارس التدريس وأشرف على بحوث عديدة في مجال العقائد. له: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، **مناهج البحث**... وبه اشتهر. توفي في الثمانينيات من القرن العشرين.

(74) البغدادي. **الفرق بين الفرق**، ص253. وهو أمر ما أظنه إجماعاً بين أهل السنّة، لكنه بلا شك قول الأشاعرة.
عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي. نشأ ببغداد، ودرس بها. متكلّم أشعري وفقيه وأصولي. له: **التفسير**. **الكلام في الوعيد الفاخر في الأوائل والأواخر**. **شرح المفتاح لابن القاص في فقه الشافعية**. توفي باسفرايين سنة 429هـ.. معجم المؤلفين، ج5، ص309.

من قال من الفلاسفة بخمس طبائع"[75].

وربما كان من هذه الدوافع أيضاً تصوّر الغزالي الخاص لنظرية المعرفة، والذي يعطي فيه للعادة مكانة مميزة. يبقى أيهما أنتج الآخر وأدى إلى ظهوره: نظرية المعرفة أم نظريات الكلام؟ والظاهر أن الدوافع الكلامية كانت هي الأولى، عند الغزالي، ولكنه ظاهر لا أقطع به.

المبحث الرابع
مذهب ابن رشد في السببية، من خلال نقده للغزالي

أولى ابن رشد[76] لمسألة السببية اهتماماً بالغاً، وشغلت من نتاجه الفكري حيزاً كبيراً، خصوصاً مع وجود خصوم أقوياء رفضوا الاعتراف بالسببية.

وابن رشد تبع لأرسطو في تقسيمه الرباعي للعلل[77]، وهو يقول أيضاً بالتلازم الضروري بين السبب والمسبب[78]. لكنه يحتفظ بآراء خاصة في الموضوع، مما يجوز عدّه معها باحثاً أصيلاً، على الأقل في بعض مسائل هذه القضية.

أقدّم في البداية عرضاً سريعاً لمذهب ابن رشد، ثم أنتقل بالقارئ إلى تتبع مناقشته للأشعرية عموماً - وللغزالي على الخصوص -، وهي المناقشة التي تكشف جيّداً عن أصول هذا الخلاف بين المفكرَيْن الكبيرين. وأخيراً أبحث في ضابط يذكره ابن رشد، ويجعل من سببيته سببية غير مادية، أعني مخالفة - من ناحية معيّنة - لرؤية الفلاسفة اليونان والمشّائين.

---

(75) البغدادي. **الفرق بين الفرق**، ص253.

(76) أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (520-595هـ). عالم وحكيم. مشارك في الفقه والطب والمنطق والعلوم الرياضية والإلهية. نشأ بقرطبة، ودرس علوم الشريعة، ثم أقبل على علوم الأوائل. ولي قضاء قرطبة، وتوفي بمراكش. له: **الكليات في الطب**. **كتاب الحيوان**. **كتاب في المنطق**. **مختصر المستصفى**. **بداية المجتهد في فقه الخلاف**... **معجم المؤلفين**، ج8، ص313. وهو حفيد الفقيه ابن رشد - الجدّ - صاحب **البيان والتحصيل**. **والمقدمات الممهدات في الفقه المالكي**.

(77) الشرقاوي. **الأسباب والمسببات**، ص91-92.

(78) المرجع السابق، ص290.

خلاصة رأي ابن رشد في السببية:

يقوم رأي ابن رشد على فكرتين:

الأولى: أن لكل شيء طبيعة خاصة به، وبهذه الطبيعة يتميز عن غيره، فلكل شيء خصائص ثابتة وأفعال معيّنة[79].

الثانية: أن العلم المعتبر هو ما كان يقيناً، و"العلم اليقينيّ هو معرفة الشيء على ما هو عليه"[80]، أي إدراك كنهه وحقيقته.

ويرى ابن رشد أن خصوصيات الأشياء وطبائعها تتجمع في صفة السببية، أي أن كون الشيء سبب لغيره - أو مسبب عن غيره - هو ما نعبر عنه بالخصيصة أو الطبيعة، فكأن صفة السببية تدخل في ماهية الشيء، أو هي نفسها - تقريباً - هذه الماهية[81].

ما هي وظيفة العقل إذن؟ يجيب ابن رشد بأن "العقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة[82]"، كالخيال والذاكرة... ولهذا "فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل"[83]، لأن "العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها"[84].

وأصل هذه الفكرة أن فلسفة ابن رشد تقوم على مبدإ كبير، خلاصته أن هناك توافقاً مطلقاً بين العقل والوجود، بحيث بإمكان العقل أن يدرك الوجود على ما هو عليه... وهذا الإدراك هو العلم، فحين يطابق المعلومُ الموجودَ - على ما هو عليه في نفس الأمر- فإن هذا العلم صادق صحيح، إذ إن "العلم

---

(79) المرجع السابق، ص95-97.

(80) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص296.

(81) مثال ذلك قولنا النار تحرق، فنحن نعرف النار بطبيعتها الأساسية، وهي الإحراق. وفي الوقت نفسه، فإن هذه الصفة - الإحراق - تدل على علاقة سببيّة محددة، حين تحرق النار شيئاً... فكل هذه المعاني متداخلة، أو متطابقة.

(82) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص292.

(83) المرجع السابق، ص292.

(84) ابن رشد. **مناهج الأدلة**، ص112

المخلوق فينا إنما هو أبداً شيء تابع لطبيعة الموجود، فإن الصادق هو أن يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود"[85].

فلو كان لنا في الموجودات طريق ما إلى العلم بها لزم أن يكون فيها حال ما به تعلق علمنا.. وهذه الحال هي التي يعبّر عنها الفلاسفة بالطبيعة.

و"العلم - بما هو علم - لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة"[86]. ولهذا من أنكر الطبائع - في الأشياء - أنكر الأسباب، ومن أنكر الأسباب فقد رفع العلم[87].

ومبدأ تطابق نظامَي العقل والوجود لا يعود فقط - عند ابن رشد - إلى ضرورات منطقية أملاها النسق الفلسفي العام الذي يراه، بل - إلى ذلك - له أصل آخر، وهو ما يسميه ابن رشد بدليل العناية[88]. ومعناه أن الوجود كله من خلق الباري سبحانه، اخترعه ورتّبه على غاية الإتقان والكمال، وكل شيء فيه موضوع لحكمة عالية، وأن الله سبحانه خلق هذه الأرض - وما حولها من الأفلاك - للإنسان وسخّرها له وأَذِن له بتملّك ما فيها، بل أمره بالسعي فيها وعمارتها... ولهذا خلق الله - جل جلاله - نظام الكون متناسقاً مع نظام العقل وموافقاً له.

نقد ابن رشد لرأي الغزالي في السببية:

نقد ابن رشد فلسفة الغزالي في الموضوع من أوجه متعددة، وبعض هذا النقد مباشر - خصوصا في "التهافت" -، وبعضه غير مباشر، لكن من الواضح أنه جاء في سياق الجدل الرشديّ - الأشعريّ.

---

(85) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص296.

(86) المرجع السابق، ص296.

(87) راجع في هذا الأساس الإبستيمولوجي لقول ابن رشد بالسببية: الشرقاوي. **الأسباب والمسببات**، ص111-119.

(88) راجع في هذا الدليل: ابن رشد. **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص45-46، 83-85. وانظر: الشرقاوي. **الأسباب والمسببات**، ص119-124.

وهذه أفكار هذا النقد:

1) بدايةً يرى ابن رشد أن إنكار السببية قول سفسطائيّ، لأنه يضاد الحس[89]، قال: "القول بإنكار الأسباب جملة قول غريب جدًّا عن طباع الناس"[90].

2) إن المنطق قائم على مبدإ السببية، لأنه مبدأ دخل في أسس المنطق نفسها: في الحد - لأن الشيء يُعرَف بسببه -، وفي البرهان - أي في الحد الأوسط من مقدمات الاستدلال -، وحين لا يكون ثمّة غير العادة فقط فلا يمكن أن يوجد علم ضروريّ، لأن حكم العادة ظنّي وأقصى ما يمكن أن يصل إليه أن يكون أغلبيًا.

يقول ابن رشد: "وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقيًا، بل إن كان فمظنون. ولا يكون هاهنا برهان، ولا حد أصلاً، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين"[91].

3) يتساءل ابن رشد عن أسماء الأشياء، من أين افترقت، حتى سمّينا هذا ناراً وذاك ماء، وهذا حجراً وذلك شجراً... ويجيب بأن اختلاف الأسماء جاء من قبل اختلاف الطبائع: "وأيضاً فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يُفهَم الموجود إلا بفهمها، فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصِفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصّه ولا حدّ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً، لأن ذلك الواحد يسأل عنه هل له فعل واحد يخصّه أو انفعال يخصّه أو ليس له ذلك. فإن كان له فعل يخصه، فهنا أفعال صادرة عن طبائع خاصة، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد، فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت

---

(89) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص290.

(90) ابن رشد. **مناهج الأدلة**، ص112.

(91) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص292.

طبيعة الموجود. وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم"[92].

فلا بدّ للشيء الواحد من فعل واحد خاص به، وإلا لم يكن الواحد واحداً، أي لم يبق محل للتفرد Individualité، وللتمايز... فتكون الأشياء كلها عبارة عن شيء واحد وعن جنس واحد، والحال أن التنوع أساس الوجود.

ويتهم ابن رشد المتكلمين بالتناقض، لأنهم في مواضع أخرى "يعترفون بأن للأشياء حقائق ووجودا وأنها ضرورية في وجود الموجود، ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد"[93].

4) يرى ابن رشد أن من الأصول العميقة لنفي الأشاعرة للسببية مبدؤهم في خلق الكون، فهم يرون أن الله سبحانه أراد أن يخلق الوجود فأبدعه، وأراد أن يكون على صفته الحالية فرتّبه على ذلك... لا لسبب أو باعث، ولا لغاية مقصودة... بل لمكان الإرادة فقط. لذا جاز ألا يخلق الله سبحانه شيئاً أصلاً، وجاز أيضاً أن يخترع الوجود على صورة أخرى مخالفة تماماً لهذه. يقول ابن رشد عن الأشعرية: زعموا أن "دلالة الموجودات على الله - تبارك وتعالى - ليست من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قبل الجواز"[94]. أي أن العقل يجوّز أن تكون الموجودات بصفة، كما يجوز أن تكون بضد هذه الصفة، بل الوجود كله جاز أن يكون وجاز ألا يكون. والإرادة الإلهية هي التي أخرجته من مجرد الجواز... فالوجود يدل على الخالق من هذا الطريق.

وابن رشد يَعتبر أنه لو صح هذا الجواز فلا تكون هاهنا "حكمة، ولا توجد هاهنا موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم"[95]. بل إنه يخطئ من يتصور إمكان أن يكون الإنسان والحياة - بل الوجود كله - على وضع يخالف ما هو قائم الآن، لأنه بهذا لا تكون نعمة يَمْتَنّ بها الخالق سبحانه على

---

(92) المرجع السابق، ص291. قوله بموجود موجود يعني بشيء له وجود، فلفظة "موجود" الأولى مصدر، أي موجود قابل للوجود، والثانية نعت.

(93) المرجع السابق، ص291.

(94) ابن رشد. **مناهج الأدلة**، ص85.

(95) المرجع السابق، ص85.

الإنسان: "لأن ما ليس بضروريّ ولا من جهة الأفضل في وجود الإنسان، فالإنسان مُستَغْنٍ عنه، وما هو مُستَغْنٍ عنه فليس وجوده بإنعام عليه"[96].

وقد أورد ابن رشد كلام الغزالي في التشنيعات التي يمكن للفلاسفة أن يوردوها عليه[97]، وخلاصتها: أنه ينبني على إنكار السببية القول بالفوضى التامة في الوجود... ثم قال: "قلت: أما إذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء وأنها كذلك عند الفاعل، وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجري عليه: لا دائماً ولا في الأكثر، فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات يلزمهم. وذلك أن العلم اليقينيّ هو معرفة الشيء على ما هو عليه، فإذا لم يكن في الوجود إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل، فليس هاهنا علم ثابت بشيء أصلاً ولا طرفة عين، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات مثل الملك الجائر، وله المثل الأعلى، الذي لا يعتاض عليه شيء في مملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة، فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع، وإذا وجد عنه فعل كان استمراره في كل آن مجهولاً بالطبع"[98].

5) و يرى ابن رشد أن نفي السببية يجعل الاستدلال على وجود الله تعالى أمراً متعذراً، أو عويصاً. يقول: "إذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هاهنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة. وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم، بالاتفاق عنه"[99]. بل اعتبر ابن رشد أن "من جحد وجود ترتيب المسببات

---

(96) المرجع السابق، ص85، هذا الكلام من ابن رشد يذكّرني بنظرية الفيلسوف الألماني ليبنتز Leibniz في أن العالم الحالي هو أفضل العوالم الممكنة، لأن الباري لا يفعل إلا الأفضل، وهي النظرية التي جعلها فولتير موضوعاً محوريًا للسخرية في قصته الفلسفية المشهورة "الساذج" Candide. وهي سخرية غير مناسبة، لأن في نظرية ليبنتز عمقاً لا ينكر، وأساسها مبدأ السبب الكافي.

(97) يحسن مراجعة كلام الغزالي الذي نقلته في هذا الكتاب، ص250.

(98) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص296.

(99) ابن رشد. **مناهج الأدلة**، ص88.

على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوًا كبيراً"[100].

وذلك لأن وجود المسببات عند أسبابها إما أن يكون ذلك لجهة الاضطرار - ككون الإنسان متغذياً -، وإما لجهة الأفضل - مثل كون الإنسان له عينان -، وإما بمحض الاتفاق[101]، أي الصدفة.

فحين ننفي السببية فإننا نمنع أن تترتب المسببات عن أسبابها للاضطرار أو للأفضل، فنسقط لا محالة في مذهب الدهرية الذي يرى أن كل شيء هنا يحدث بالاتفاق، حتى المتناسبات - ككون العينين للرؤية، والأنف للشم. . . - ليست إلا اتفاقاً. "وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يُرَدّ به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا وإن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار"[102].

فهذا وجه، وهناك وجه آخر وهو أن في نفي السببية إبطالاً لقياس الغائب على الشاهد، ونحن إنما بنينا دليل العلية لإثبات وجود الله تعالى على هذا القياس. قال : "القول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد. فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى، إذ يلزمهم أن لا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل. وإذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه أن يفهم نفي وجود الفاعل البتّة في الشاهد، إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب، لكن لما تقرر عندنا الغائب تبيّن لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلاً إلا بإذنه وعن مشيئته"[103].

---

(100) المرجع السابق، ص86.

(101) المرجع السابق، ص86.

(102) المرجع السابق، ص86-87. يبدو أن الأصح إضافة الباء: "إنما هو بالأسباب المادية".

(103) المرجع السابق، ص112.

ويرى ابن رشد أن الأشاعرة سقطوا في إشكال أعظم من الإشكال الذي ظنّوا أنهم تخلّصوا منه بنفي السببية، قال: "خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعيّ، ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أدل على الصانع من موجود موجود (يعني الطبيعة) بهذه الصفة في الإحكام لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحده جزء من موجودات الله، وذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات الموجودة فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه"[104].

6) يلزم أيضاً من نفي السببية تجويز وقوع فعل لا علّة له، قال ابن رشد: "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي... ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بدّ له من فاعل"[105].

7) ثم إن فكرة الاقتران العادي بين العلل والمعلولات تُضادّ الحقيقة القرآنية والعقلية التي تقتضي أن أفعال الباري لا تخلو من الحكمة. وذلك "لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حدّ ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب، فأيّ حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟"[106].

لِمَ كان فعل الإحراق لا يكون إلا عن النار ما دام يمكن أن يوجد بالماء أو بالهواء، ولِمَ خَلَق اللهُ سبحانه الوجود بحيث لا يترتب أيّ شيء كان على أي شيء، هكذا بإطلاق، بل لكل أثر معَيّن فعل معَيّن يقابله، ولا يوجد أحدهما بدون حدوث الآخر، "وأيّ حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتُّفق، أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار، مثلاً، يتأتّى بالأذن كما يتأتى بالْعَيْن، والشم بالْعَيْن كما يتأتّى بالأنف. وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمي به نفسه حكيماً تعالى

---

(104) المرجع السابق، ص89.

(105) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص290.

(106) ابن رشد. **مناهج الأدلة**، ص86.

وتقدست أسماؤه عن ذلك"[107].

8) وكذلك فإن نفي الحتمية السببية يخالف قول الله سبحانه: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ [فاطر: 43].

9) وأخيراً فإن ابن رشد يقول: إن تعويض نظام الضرورة بنظام العادة لا يحلّ أيّ مشكلة، لأن العادة - كما شرحها الغزاليّ - مفهوم غامض لا طائل تحته:

"وأما من يسلّم أن هاهنا أشياء بهذه الصفة، وأشياء ليست ضرورية، وتحكم النفس عليها حكماً ظنّيًا وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية، فلا ينكر الفلاسفة ذلك. فإن سمّوا مثل هذا عادةً جاز، وإلا فما أدري ما يريدون باسْم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل، أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومُحال أن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة مَلَكَة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر، والله عز وجل يقول: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ [فاطر: 43]. وإن أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة. وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء: إما ضروريًا وإما أكثريًا. وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً. وليس تُنْكِر الفلاسفة مثل هذه العادة.

فهو لفظ مموّه، إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعيّ مثلما نقول: جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا، يريد أنه يفعله في الأكثر. وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلّها وضعية، ولم يكن هنالك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم"[108].

---

(107) المرجع السابق، ص41.

(108) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص292. يلزم التنبيه على أن مفهوم "ما هو على الأكثر" - في نظرية العلم الأرسطية - لا يقصد به الاحتمال والجواز، بل الضروري غير الثابت، مثل الكسوف والخسوف، فهما يقعان ولا بدّ، على ما يقرره الحساب، ولكن ليس باطراد، =

ضابط السببية عند ابن رشد:

وهذا من أهم ما يميّز مذهبه في السببية عن النظرية الأرسطية بالخصوص. وذلك أن ابن رشد يقرر أمرين:

الأمر الأول: نحن وإن كنا نقول إن للأشياء طبائع ولها تأثير، وإن ترتب المسببات على الأسباب أمر لازم... إلا أننا نقول أيضاً: إن الله سبحانه هو خالق الأسباب والمسببات، ومبدع الأشياء والطبائع. يقول: "الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول: الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركّبها الله في الموجودات التي هاهنا، كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة. فهربوا من القول بأن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله، وهيهات لا فاعل هاهنا إلا الله، إذ كان مخترع الأسباب، وكونها أسباباً مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها"[(109)].

الأمر الثاني: فهذه مسألة - أعني أن الخالق للعلة والمعلول هو الله تعالى -، أما كيف خلق الله سبحانه هذه الأسباب وعلى أيّ وجه أَذِن لها بالعمل فتلك مسألة أخرى. قال ابن رشد: "وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها أو إنما تتم أفعالها من خارج، إما مفارق وإما غير مفارق، فأمر ليس معروفاً بنفسه، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير"[(110)].

ويبيّن لنا ابن رشد محل النزاع بين الفلاسفة في هذه المسألة الأخيرة، فيقول بداية: "لا يشك أحد من الفلاسفة في أن الإحراق الواقع في القطن من النار - مثلاً - أن النار هي الفاعلة، لكن لا بإطلاق، بل من قِبل مبدإ من خارج هو شرط في وجود النار فضلاً عن إحراقها"[(111)].

= أي ليس دائماً. انظر: المرزوقي. **مفهوم السببية عند الغزالي**، ص43. الشرقاوي. **الأسباب والمسببات**، ص99.

(109) ابن رشد. **مناهج الأدلة**، ص89. وراجع أيضاً: الشرقاوي. **الأسباب والمسببات**، ص124-125.

(110) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص290.

(111) المرجع السابق، ص294.

هذا عن محَلّ الاتفاق، أما عن موضع الخلاف فيقول: "وإنما يختلفون في هذا المبدإ ما هو، هل هو مفارق، أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار؟"[112].

وهذا المفارق أو الواسطة "بعضهم جعله الفلك فقط، وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً عن الهيولى، وهو الذي يسمونه واهب الصُوَر. والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه"[113].

هذا رأي ابن رشد مفصَّلاً. ولكن لمّا كانت قضية معجزات الأنبياء إحدى أهم مواضع الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، ولمّا كان إثباتها الدافع الأول الذي حدا بالغزاليّ إلى إنكار السببية، كما صرح بذلك... فقد رأيت أن أقول كلمة مختصرة في هذا الموضوع.

المعجزة والكرامة، وعلاقتهما بنظام السببية:

المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي الذي هو دعوى الرسالة مع عدم المعارضة[114]. وقد يسمّى الخارق الذي يحدث على يدي النبيّ بالمعجز مع كونه لا يقترن بادعاء الرسالة[115].

وأهم صفة للمعجزة هي أنها تخرق العادة، أي تأتي على خلاف النظام المألوف في العالم. ولذلك لا معنى لاستشكالها من هذه الجهة، لأن المعجزة إذا وافقت العادة الجارية لم تكن أمراً معجزاً[116]. يقول الجويني: "ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة، إذ لو كانت معتادة يستوي فيها البار والفاجر، والصالح والطالح، ومدّعي النبوّة المحقّ بها والمفتري بدعواه، لمّا أفاد ما يقدر

---

(112) المرجع السابق، ص294.

(113) المرجع السابق، ص293. هذا مقتضى مذهب الفيض والصدور الذي لا يرى أن ينسب الخلق إلى الباري مباشرة وبدون واسطة، فأثبت وسائط متعددة يفعل بعضها بعضاً، حتى يترقى هذا الفعل إلى المبدإ الأول.

(114) الحميضي، عبد الرحمن إبراهيم. **خوارق العادات في القرآن الكريم**، ص24.

(115) المرجع السابق، ص30.

(116) راجع: صبري. **موقف العقل والعلم والعالم**، ج4، ص29.

معجزاً تمييزاً وتنصيصاً على الصادق، ولا خفاء بذلك فنطنب فيه"[117].

وحين نقول بأنه ليس بين الأسباب والمسببات علاقة ضرورية لا تتخلف، وإنه ليس من طبيعة النار الإحراق - مثلاً - بل هو فعل الله تعالى عند وجود النار إلى جوار القطن... حينذاك يسهل تقرير المعجزة، بأن يفعل الله سبحانه عند اقتران الشيئين فعلاً آخر غير الفعل المعتاد، فيحدث البرودة عوض الحرارة حين تمس النار شيئاً، كما جعل النار برداً وسلاماً على إبراهيم عليه السلام... هكذا تَصوّرَ الأشاعرة الموضوع.

يقول الشيخ صبري عن القوانين الطبيعية وإمكان خرقها بالمعجزة: هي "قوانين موضوعة غير ناشئة من طبيعة الأشياء حتى لا يمكن تغييرها. ومعنى كونها قوانين أنها قضايا كلية مطردة الصدق اطّراداً عاديًا غير بالغ مبلغ الضرورة والوجوب، فلا يكون خلافه محالاً عقليًا، لأن تلك القضايا مبنية على التجربة، والتجربة - مهما اطّردت نتائجها وتبجح العلم الحديث وهواته بالاستناد إليها - فلا تكفي في استناد القضية الضرورية إليها، لأنها إنما تدل على العادة لا على الضرورة المنطقية"[118].

ولذا فإن المعجزة لا تنقض حكماً عقليًا، وهي تخرق مبدأ السببية لأنه مبدأ عاديّ لا عقليّ. وبهذا تتبين العلاقة بين دفع السببية وإثبات المعجزة، عند من قال بالأمرين.

أما الكرامة فهي أيضاً خارقة للعادة، لكنها تكون للصالحين من غير الأنبياء، ولا يكون معها ادّعاء نبوّة. قال الجويني: "فإن قيل: فما الفرق بين الكرامة

---

(117) الجويني. **الإرشاد**، ص309. راجع في موضوع المعجزة: الدواني. **شرح العقائد العضدية**، ص202-203، 302؛ البغدادي. **الفرق بين الفِرَق**، ص266. الجويني. **الإرشاد**، فصل في المعجزات وشرائطها، ص307-315؛ ابن تيمية. **الفتاوى**، ج11، ص275-338، في مواضع متفرقة. وانظر في المعجزات عموماً - ومعجزات النبي ﷺ خصوصاً -: صبري. **موقف العقل والعلم والعالم**، ج4، ص26-46، 75-86، ص100-137، 183-208.

(118) صبري. **موقف العقل والعلم والعالم**، ج4، ص30، وانظر: ج4، ص110.

والمعجزة؟ قلنا: لا يفترقان في جواز العقل، إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوّة"[119].

وجمهور أهل السنّة على جواز الكرامة وصحة وقوعها، قال ابن تيمية: "ومن أصول أهل السّنة والجماعة: التصديق بكرامات الأولياء، وما يُجري الله على أيديهم من خوارق العادات، في أنواع العلوم والمكاشفات، وأنواع القدرة والتأثيرات، كالمأثور عن سالف الأمم في سورة الكهف وغيرها، وعن صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين وسائر قرون الأمة، وهي موجودة فيها إلى يوم القيامة"[120]. وما ذكرته عن علاقة المعجزة بنظام السببية يسري أيضاً على موضوع الكرامة.

المعجزة عند ابن رشد:

يعتبر ابن رشد أن المعجزة الحقيقية للنبي ﷺ والتي تدل على صدقه في دعواه الرسالة هي القرآن الكريم فقط. أما الأحوال الأخرى الخارقة التي صدرت

---

(119) الجويني. **الإرشاد**، ص319؛ وراجع في الكتاب نفسه "فصل في إثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات"، ص316-320.

(120) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج3، ص156. راجع في موضوع الكرامة على العموم: عبده، محمد. **حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية**، ص202-203، 304. الجويني. **الإرشاد**، ص316؛ البغدادي. **الفرق بين الفِرَق**، ص266. ابن أبي العز. **شرح العقيدة الطحاوية**، ج2، ص746-754؛ ابن السبكي. **طبقات الشافعية**، ج2، ص314، ففيها فصل جامع عن الموضوع. الونشريسي. **المعيار المعرب**، ج2، ص387-392، 395. وانظر خصوصاً كتاب خوارق العادات في القرآن الكريم، جعل الكاتب القسم الأول مدخلاً عاماً للكلام في المعجزة والكرامة، وفيه شيء من التفصيل. وجعل القسم الثاني في إيراد وتفسير ما جاء في القرآن من معجزات للأنبياء وكرامات للصالحين، كالرزق الذي وجده زكرياء عند مريم، ونوم أهل الكهف...

تنبيه: يحسن أن يكون القارئ في هذا الموضوع على علم بما يأتي: قال الشيخ محمد عبده في كتابه **رسالة التوحيد**، ص107: "الذي يجب الالتفات إليه هو أن أهل السنّة وغيرهم في اتفاق على أنه لا يجب الاعتقاد بوقوع كرامة معيّنة على يد ولي معيّن بعد ظهور الإسلام، فيجوز لكل مسلم بإجماع الأمة أن ينكر صدور أي كرامة كانت من أي ولي كان، ولا يكون بإنكاره هذا مخالفاً لشيء من أصول الدين ولا مائلاً عن سنّة صحيحة ولا منحرفاً عن الصراط المستقيم". وهو كما قال.

عنه، فيسمّيها ابن رشد معجزات برّانية، أي خارجيّة، لأنها لا تدل على الرسالة، لهذا فهي تصلح للجمهور فقط، وبوجه خاص. فدلالة القرآن على صدق الرسالة دلالة برهانية، وغير ذلك دلالته إقناعية خطابية[121].

لكن هذه المعجزات البرّانية هل هي ممكنة وتقع - كما حكاها القرآن عن نبيّنا وعن غيره من الأنبياء - أم لا؟ هذا ما لم يتعرض له ابن رشد بجواب صريح. غاية ما قال - ردًا على الغزاليّ - ما يلي: "وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام. فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادءها ولا يتعرض لها بنفي ولا بإبطال، كانت الصناعة العلمية الشرعية أحرى بذلك، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروريّ عندهم...

فالذي يجب أن يقال فيها إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلا بدّ أن يعترف بها مع جهل أسبابها"[122]. أي المعجزات.

ولهذا اختلف الباحثون في حقيقة موقف ابن رشد، فرأى بعضهم أنه - في الواقع - قد تهرب من مواجهة هذه المشكلة[123]. وتقسيم ابن رشد الناس إلى عوام لهم ظاهر الشرع لا يتعدونه، وإلى علماء يعرفون تأويله، ولا يجوز لهم أن يكشفوه للناس... هذا التقسيم يساعد على هذا الاحتمال.

ورأى آخرون أن الخارق - عنده - مثل إحياء الموتى وانقلاب العصا حيّة أمر لا يصح أن يقال فيه إنه ممكن في نفسه[124].

---

(121) راجع: الشرقاوي. **الأسباب والمسببات**، ص190-199.
(122) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص294. وله كلام شبيه بهذا في صفحات 287-288.
(123) مثل الأستاذ مصطفى لبيب في بحثه "العلّية بين الغزالي وابن رشد"، ص401، وهو رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الآداب. (نقلته عن **الأسباب والمسببات**، ص201).
(124) ذكره صاحب **الأسباب والمسببات**، ص: 201، عن الأستاذ محمد يوسف موسى الذي قاله في كتابه: **بين الدين والفلسفة**، مصر: دار المعارف، ط1، ص218.

والظاهر أن اعتقاد ابن رشد في نظام عامّ وصارم للسببية منعه من تجويز إمكان انخراقه وتغيره، فكأن تخلف المسبب عن السبب محال عنده عقلاً وواقعاً. والله تعالى أعلم بمراده في ذلك.

المبحث الخامس
نظرية الغزالي: قيمتها وأبعادها

سواء اتفقنا مع الغزالي أو خالفناه في آرائه في السببية، أو في بعضها، فإنه من الواضح أن عمله الفكريّ - في هذا الموضوع - عمل له قيمته وأهميته، ويستحق من الدارس الفهم والاحترام... وهذا - فيما يظهر لي - ما لم يستسغه ابن رشد ولم يقبله. فهو لم يستطع أن يبصر ما في كلام الغزالي من وجاهة وما له من قيمة معرفية، فكأن قراءته للغزالي قراءة من لم يفهم عنه مراده و يعي مراميه... أو قراءة من لا يريد أن يفعل ذلك.

لهذا رأيت أن أضيف هذه الصفحات، ليس لأنقد نقد ابن رشد، بل لأكشف عن بعض النواحي الإيجابية في فلسفة الغزالي وأقدم بعض أبعاد نظريته الجديدة وبعض آثارها، خصوصاً على مستوى تصوّر المعرفة وكيفية إنتاجها... فهذه صفحات في "مقاصد" نظرية الغزالي، إذا صح التعبير. على أنني سأعود إلى عقد موازنة سريعة بين هذين الفيلسوفين الكبيرين، وذلك في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

إن الغزالي - كما يقول الأستاذ المرزوقي -[125] يستفيد من كل العلوم المعروفة في عصره ويربط بينها وبين مناهجها، لهذا لا معنى للنقاش الدائر حول الأسرة الفكرية التي ينتمي إليها (الفلاسفة، المتكلمون، الفقهاء...)

والمفكرون الأفذاذ مثله "تكمن عظمتهم في تجاوزهم لهذه الحواجز، فيصوغون مجال المعارف والأسر الفكرية في تنظيم وتوزيع لم يسبقهم إليهما غيرهم".[126]

---

(125) المرزوقي. **مفهوم السببية**، ص86، 94-95. أبو يعرب المرزوقي كاتب وباحث تونسي معاصر.

(126) المرجع السابق، ص86.

وأكثر الناس لا يرَوْن في كل العمل الفكريّ لأبي حامد، لاسيما "التهافت"، إلا نقده للفلاسفة وتغلبه عليهم.. هناك ما هو أهم: نقده الفلسفيّ ونظرياته الخاصة... أي الجانب الإيجابيّ من فكره غير الناحية السلبية المتمثلة في هدّ آراء الخصوم[127].

إن الغزالي لم يهدم قانون السببية فقط، بحيث لم تقم له قائمة كاملة إلى اليوم، في الشرق كما في الغرب، بل وضع مكانه نظاماً بديلاً للمعرفة، متماسكاً وأصيلاً، فلم يكن فكره مجرد عمل سلبيّ، بل له أيضاً جانب إيجابيّ بنّاء.

وهذه النظرية تجعل من الغزالي واحداً من أكبر فلاسفة المعرفة في التاريخ.

توجد عند الغزالي علوم ضرورية:

من الباطل الذي لا شك فيه أن نقول: ليس في العلوم - عند الغزالي - معرفة ضرورية، بل كلها معارف عادية لا يقين فيها.

إن الغزالي - ابتداءً - يقرر أن خلافه مع الفلاسفة لا يتعلق بالرياضيات ولا بالمنطق، حيث يمكن الوصول إلى نتائج يقينية في هذه المعارف. لهذا تجده يتحدث عن سببيات أخرى غير السببية الطبيعية.

وإذا كانت العلّة الفقهية تلتحق بالعلة الطبيعية، من حيث إن كليهما يرتبطان بوضع واضع وإرادته الخاصة، إذ أنه يجوز - مثلاً - أن يكون سبب انقطاع الصوم طلوع الشمس عوض غروبها... إذا كان الأمر كذلك، فإن العلية العقلية ضرورية ونتيجتها معرفة يقينية.

وذلك لأن المقترنات نوعان: مقترنات في العقل، ومقترنات في الوجود... والضرورة تثبت للأولى من دون الثانية: "كل شيء لا ارتباط لأحدهما بالآخر، ثم اقترنا في الوجود، فليس يلزم من تقدير نفي أحدهما انتفاء الآخر"[128].

---

(127) المرجع السابق، ص89-90.

(128) الغزالي. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص139.

لهذا كانت الرابطة الضرورية الوحيدة - في تصوّر الغزالي - هي علاقة التطابق أو التلازم: "بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر"[129].

الشيء "أ" هو "أ". والشيء "ب" لا يمكن أن يوجد وألاّ يوجد في الوقت نفسه، ومن وجه واحد[130].

وهذه العلاقة - التطابق والتلازم - تعود إلى مبدإ عدم التناقض، فالضرورة عنده منطقية صورية تكون في الذهن فقط، أما في الخارج فلا توجد الضرورة، إنما هي التجربة والعادة[131].

لهذا كل ما نراه في الوجود - من المقترنات - يجوز أن يكون على صورة أخرى، فهذا ليس بمُحال، لأن "المحال إثبات الشيء مع نفيه، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال، وما ليس بمحال فهو مقدور"[132].

منشأ غلط الفلاسفة:

مشكلة خصوم الغزالي أنهم لا يتصوّرون المعرفة الصادقة إلا ضرورية يقينية، لذلك هم يسقطون هذه الضرورة على الوجود كله، والكون جميعه، حتى يوفروا للمعرفة شرطها. فمهما كان الوجود ممكناً لم تكن المعرفة ضرورية، وهذا لا يمكن للفلاسفة أن تسلّمه.

ومن أسباب هذا الموقف - أو من نتائجه - أن الفلاسفة تقول إن العالم صادر بطريق الوجوب، فلا يثبتون لموجده إرادة ولا اختياراً، بحيث يمتنع - عندهم - عقلاً ألاّ يصدر العالم عن الباري[133]. وهذا أصل قولهم بقِدَم

(129) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص225.

(130) وهما قانون الهوية Identité وقانون عدم التناقض Non-contradiction. .

(131) راجع: المرزوقي. **مفهوم السببية**، ص103.

(132) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص235.

(133) الطوسي. **تهافت الفلاسفة**، ص147.

العالم، وقولهم بالضرورة العلّية. ولذا قال ابن تيمية عن الفلاسفة: "هؤلاء إذا حققت ما يقوله من هو أقربهم إلى الإسلام - كابْن رشد الحفيد - وجدت غايته أن يكون الربّ شرطاً في وجود العالم لا فاعلاً له"[134].

يعترض الفلاسفة - مثلاً - على حدوث العالم بأنه يجوز عندكم - أي أهل الملّة - أن يخلق تعالى العالم قبل الوقت الذي خلقه فيه فعلاً أو بعده.. ولا يفهمون أن ذلك ممكن لأنه من شأن الإرادة الحرة، وأن الله سبحانه يخلق الشيء متى يشاء، إما لا لعلّة - إن قلنا بنفي التعليل عن أفعاله سبحانه -، وإما لعلّة غابت عنا كما تغيب أشياء كثيرة عن علمنا.

لذا يقول الغزالي ردًا عليهم: نحن نقابل الزمان بالمكان. فكذلك لم لا يجوز أن يكون العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه[135]. فإن قالوا كون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدوراً ومستطاعاً للباري... أجاب الغزالي: "هذا مكابرة للعقل، فإن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض، والوجود والعدم، والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات، وإليه ترجع المحالات كلها، فهو تحكّم بارد فاسد"[136].

ثم "إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن، والواجب مستغن عن علّة، فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع، ونفي سبب هو مسبب الأسباب، وليس هذا مذهبكم"[137].

وطريق ابن رشد هو طريق هؤلاء الفلاسفة، فهو "يتابع أسلافه من الشرقيين

---

(134) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج17، ص295. تقي الدين أحمد بن تيمية. ولد بحران بالشام، وتوفي بسجن القلعة بدمشق. عالم مشارك، درس علوم الدين والكلام واللغة. علم المدرسة السلفية. له: **مجموع الفتاوى**. **اقتضاء الصراط المستقيم**. **درء تعارض العقل والنقل**. **منهاج السنة النبوية**... توفي سنة 728هـ.

(135) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص116.

(136) المرجع السابق، ص117.

(137) المرجع السابق، ص117

في آرائهم الأساسية، وإن كان ينقدهم في التفاصيل"[138]. لهذا لم يستطع -وهو يقرأ الغزالي - أن يتحرر من العقل اليونانيّ والمنطق اليونانيّ.

لقد كان ابن رشد أسيراً لهذا العقل، ولهذا رأى أن ما يقوله الغزالي أمر غير معقول في نفسه، أي غير معقول في العقل اليونانيّ، وغير مفهوم في إطار منطقه الخاص.

لهذا كان هذا الحوار الفلسفي بين الغزالي وابن رشد - في جانب منه - حواراً بين الفكر الإسلامي الذاتي والفكر اليوناني الأرسطي، كما لاحظ ذلك بحق الأستاذ الشرقاوي[139].

قيمة التجربة في نظرية الغزالي:

يقول الغزالي في المعارف غير الضرورية: "هذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات، نعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ولا نبين به استحالة القسم الثاني"[140].

إن العلم المبني على العادة لا يوصف عند الغزالي بالضرورة، لأن مجرى التجربة - التي هي أساس هذا العلم - يمكن أن يكون غير ما هو... هذا الإمكان - ولو كان مجرد افتراض - ينزل بهذه المعرفة من مرتبة الضرورة إلى أخرى أدنى يسمّيها الغزالي عادية. فالمعرفة الطبيعية معرفة عادية لا يجوز أن ترتفع إلى مستوى معرفة ميتافيزيقية[141].

وهذا سبق مهم للغزالي، يقول الأستاذ سليمان دنيا: "... فقد سبق الغزالي التجريبيين إلى تقرير أن التجربة لا توصِل إلى يقين، فقرر أن لا ترابط إطلاقاً بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً، واستطاع لأول مرة في التاريخ - فيما يبدو لي - أن يعلل دعواه تعليلاً مقبولاً"[142].

---

(138) دائرة المعارف، ج11، ص219. مادة سبب.
(139) الشرقاوي. **الأسباب والمسببات**، ص166.
(140) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص 237.
(141) المرزوقي. **مفهوم السببية**، ص104-105.
(142) دنيا، سليمان. **تهافت الفلاسفة**، (مقدمة التحقيق)، ص30. سليمان دنيا، أستاذ مصري، =

وبهذا يتبيّن أن الغزالي يثبت للمعرفة العقلية والصورية قيمة ضرورية، وينزع عن العلم العادي صفة الضرورة، ولكنه يحتفظ له بكامل القوة والنفوذ على مستوى الواقع والعمل.

ولذا لمّا بدأ الغزالي الكلام في قسم الطبيعيات ذكر أن منها مسائل الأجسام والحركة والكون والفساد والنبات والحيوان والنفس والكيمياء والطب وأحكام النجوم والفراسة والتعبير... ...[143] وصرّح بأنه "ليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم"[144]. إلا في مواضع قليلة هي ألصق بباب الإلهيات.

وهذا الترتيب الجديد للمعارف ذو أهمية كبرى، وفيه احتفاء بالتجربة وتنبيه بليغ على أهميتها وأنها المدخل الصحيح لاكتساب العلوم المتعلقة بالموجودات التي لها وجود خارج الذهن. يقول الأستاذ المرزوقي عن الغزالي: "فتميّزه يتمثل في كونه حرر التجربة من الضرورة المعقمة بجعله إيّاها تخضع لا إلى الصحة الصورية فقط (المعيار المنطقيّ) بل إلى الصدق (المعيار التجريبيّ). لم يَبْقَ كافياً أن نبني قولاً تام القياس، بل لا بد أن تصدقه التجربة وأن يبقى غير يقينيّ، خاضعاً لإمكان تكذيبها له (ما دامت متحررة منه ولا تتحد معه). إن الغزالي، بتحريره الواقعي من الصوري (التجربة من الاستنتاج اللفظي)، جعل المعرفة التجريبية غير يقينية، والوجود غير قابل للعلم المطلق. ومن ثم، ودفعة واحدة، صارت المعرفة إجرائية عملية ذات فاعلية، وصار الوجود حرًا ولا متناهياً"[145].

الإنسان والعادة:

وفي جعل العادة أساس التجريبيات تنبيه مهمّ من الغزالي على أهميتها وخطورتها، وهذا شيء جديد لم يألفه الفكر اليونانيّ الذي يعوّل - بالخصوص - على العقل الخالص.

= متخصص في العقائد والكلام، اشتغل على كتب الغزالي كثيراً، وحقّق بعض تصانيفه. وله أيضاً تحقيق تهافت التهافت.

(143) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص220-221.

(144) المرجع السابق، ص222.

(145) المرزوقي. **مفهوم السببية**، ص119.

والغزالي يعطي قيمة للعادة ويهتم بأثرها على الإنسان، وعلى تشكيل طبعه والتأثير في فكره، بحيث يؤكد على أن العادة المكررة وما ترسخه في النفس بطريق الخيال والتذكّر مصدر مهم - من جملة مصادر أخرى - لأفكارنا وأحاسيسنا وتصرفاتنا[146].

معنى فكر الغزالي وتأسيسه لنظرية جديدة في المعرفة:

لقد كان نقد الغزالي للسببية مناسبة لتحديد وضع جديد للعقل ولطبيعته، فقدم تصوراً "يبني نظرية جديدة في المعرفة لانفجارها إلى نظم ثلاثة: نظام الضرورة المنطقية (في الرياضيات والمنطق)، والنظام الإجرائي للتعاقب والتساوق (في الطبيعيات والأخلاق)، ونظام متعال هو نظام الوجود من حيث هو إرادة (في التصوف والمعرفة الوجودية)"[147].

نقل الغزالي العقل والمعرفة من إطارهما اليوناني إلى وضع جديد أشبه بوضعهما الإسلاميّ: فمن العقل وأحكامه الضرورية إلى الإرادة الحرة التي لا تحكمها ضرورة.

ونقل العقل من مجال ما بعد الطبيعة إلى مجال الطبيعة الإجرائية العملية، فالعقل اليوناني يدّعي قدرة على النفاذ إلى ما وراء الطبيعة، لأنه يطابق بين الوجود - أي وجود كان - وبين العقل، وبهذه المطابقة وعن طريق القياس والمقدمات المنطقية يزعم هذا العقل القدرة على معرفة الميتافيزيقيا، وليس أي معرفة بل معرفة ضرورية.

ونقل الغزالي العقل من النظر في السبب إلى ملاحظة القانون، والقانون علاقة مبنية على الاطراد نكتشفها بالتجربة والملاحظة والاستقراء. ونقله أيضاً من دعوى إدراك الطبيعة وكُنهِ الأشياء إلى التعامل معها كرموز وأسماء[148].

---

(146) انظر: الغزالي. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص106-110.

(147) المرزوقي. **مفهوم السببية**، ص71.

(148) المرجع السابق، ص72-75، 77-78.

المبحث السادس
السببية عند الأصوليين والفقهاء ومتأخري الأشاعرة.

أما الآن وقد أحطنا ببعض قضايا الحوار الفلسفي - بين الغزالي وابن رشد - وشيء من تفاصيله، فإننا سنتتبع فكرة السببية عند متأخري الأشعرية لنرى هل تطورت عندهم وكيف، وبعد ذلك سننتقل إلى دراسة جدّ مختصرة لمبدإ السببية عند علماء الأصول والفقه.

متأخرو الأشاعرة: نموذج السنوسي[149]:

رغم كل الأهمية التي أصبح يحتلها إنكار مبدإ السببية في النسق الكلاميّ الأشعريّ، ورغم أن لهذا المبدإ تعلّقاً بالعقائد والميتافيزيقيا، فإن موضوع السببية ظل مُشْكَلاً معرفيًا في المقام الأول... بل إن الغزالي نفسه هو الذي نقله من الدائرة الميتافيزيقية - التي حصرته فيها أكثر الفلسفات السابقة - إلى مجال فلسفة العلم، وجعله أساساً لنظرية جديدة في المعرفة.

ولمثل هذا يقال أحياناً إن علم الكلام حين اتصل بالفلسفة نقلها من الاهتمام المفرط بمشكلة الوجود إلى دراسة أخرى ليست أقل أهمية، وهي كيف نتوصل إلى المعرفة، أي كيف نعلم العلم، وهو ما يُطلَق عليه نظرية المعرفة.. وهذه هي القضية الأولى للفلسفة الأوروبية الحديثة، على حين كانت مشكلة الوجود هي محور الفلسفة القديمة، واليونانية بالخصوص.

لكن كثيراً من المتكلمين - بعد الغزالي - لم يدركوا أبعاد نظريته في العلّية، ولم يروا فيها إلا جانبها السلبي - المتمثل في هدم السببية -، وكذا نتائجها على مستوى البحث العَقَديّ والكلاميّ.

---

(149) أبو عبد الله محمد بن يوسف الشهير بالسنوسي، المفكر الأشعري صاحب العقائد المشهورة. ولد بتلمسان حوالي 832هـ. عالم مشارك أمضى حياته بين التعليم والتدوين والتصوف. توفي سنة 895هـ. شكّلت مؤلفاته في العقيدة إطاراً خصباً لمن بعده للتأليف في العقائد، حتى صارت كمتون القيرواني والشيخ خليل في الفقه. عن مقدمة الأستاذ يوسف احنانة، محقق "شرح المقدمات" للسنوسي، ص5-6.

وهكذا أصبحت نظرية الغزالي معتقداً لا يجوز خلافه، ودرج كثير من متأخري الأشاعرة على إدخالها في العقائد، فأصبحت جزء من "اعتقاد أهل السنّة لم يختلفوا فيه"، بمعنى آخر أصبحت ديناً!

وتتبع هذا يطول، فلنقتصر على دراسة ما عند متكلّم أشعريّ يمثل المدرسة الأشعرية المتأخرة أحسن تمثيل، وهو أبو عبد الله السنوسيّ.

يعرّف السنوسيّ الحكم بأنه إثبات أمر أو نفيه. وهو ينقسم إلى ثلاثة: شرعيّ، وعقليّ، وعاديّ. فالشرعيّ خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، بالطلب أو الإباحة أو الوضع لهما.

والعقليّ إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع. وأقسامه ثلاثة: الوجوب، والاستحالة، والجواز.

أما الحكم العادي فهو إثبات الربط بين أمر وأمر وجوداً وعدماً بواسطة التكرر، مع صحة التخلف وعدم تأثير أحدهما في الآخر البتة[150].

وعلى هذا فإن جميع العلاقات السببية المشاهدة هي أحكام عادية.

وهذا بحث معرفي، فلا إشكال فيه من هذه الناحية. لكن يقول السنوسي - في المتن نفسه -: "وأصول الكفر والبدع سبعة... (منها) الربط العادي، وهو ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجوداً أو عدماً بواسطة التكرر"[151]. وتفسير ذلك "أن اعتقاد واحد من هذه الأمور قد ينشأ عنه كفر صريح مجمع عليه، وقد ينشأ عنه بدعة يختلف في كفر صاحبها"[152].

وذلك لأن الاعتقاد في التلازم بين العلل والمعلولات شِرْكٌ، إذ إن أنواع الشرك - عند السنوسي - ستة: ... الخامس: "شِرْك الأسباب، وهو إسناد

---

(150) نقلتُ هذه التعريفات عن متن "المقدمات"، وهو مطبوع مع شرحه المعروف بشرح المقدمات، انظر ص11. وكلا من المتن والشرح للسنوسي. وراجع تفسير التعريف المتعلق بالحكم العادي في: شرح المقدمات، ص23-25.

(151) السنوسي. **شرح المقدمات**، ص12.

(152) المرجع السابق، ص45.

التأثير للأسباب العادية، كشِرْكِ الفلاسفة والطبائعيين، ومن تبعهم على ذلك. . . ".

وسبب هذا الشرك "عمى البصيرة والاغترار بما ظهر للحس من اقتران حادث بحادث ودورانه معه وجوداً وعدماً"[153].

ولا بد من بيان حكم هذا الشرك - كما هي عادة كثير من المتأخرين - ، وفي هذا تفصيل، "فمن قال في الأسباب إنها تؤثر بطباعها، فقد حكي الإجماع على كفره. ومن قال: تؤثر بقوة أودعها الله تعالى فيها، فهو فاسق مبتدع، وفي كفره قولان. . . "[154].

هذا في المتن، وفي شرحه يقسّم السنوسي اعتقاد الناس في الأسباب العادية على أربعة أوجه:

"1 - منهم من يعتقد قدمها واستقلالها بالتأثير من طباعها، أي حقائقها، من غير جعل من الله تعالى، وهذا مذهب كثير من الفلاسفة والطبائعيين، وقد حكى ابن دهاق[155] وغيره الإجماع على كفرهم.

2 - ومن الناس من يعتقد حدوثها وتأثيرها فيما قارنها، لكن ليس من طبعها، وإنما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة، ولو نزعها منها لم تؤثر. فهؤلاء مبتدعة ضلال فسّاق، وفي كفرهم من الخلاف ما سبق.

3 - ومن الناس من يعتقد حدوثها وعدم تأثيرها فيما قارنها، لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها. لكنه يعتقد ملازمتها لما قارنها، وأنه لا يصح فيها التخلف. وهذا الاعتقاد يؤول بصاحبه إلى الكفر، لأنه يستلزم إنكار معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإنكار ما أخبروا به من أحوال الموت والقبر والآخرة، لأن ذلك كله من باب خرق العوائد التي تخلفت فيها الأسباب العادية عما

(153) المرجع السابق، ص39.

(154) المرجع السابق، ص12.

(155) أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن دهاق الآوسي الشهير بابن المرأة، من أعلام القرن السابع.

يقارنها. ولأجل اعتقاد عدم التخلف في العاديات أنكر أهل الجاهلية البعث و﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ [الإسراء: 49].

4 - ومن الناس من يعتقد حدوث الأسباب العادية وعدم تأثيرها فيما قارنها، لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها، وأن مولانا جل وعز جعلها أمارة ودليلا على ما شاء سبحانه من الحوادث من غير ملازمة عقلية بينها وبين ما جُعلت دليلاً عليه. فلهذا صح أن يخرق - جلّ وعلا - العادة فيها لمن شاء وفي أي وقت شاء. وهذا الاعتقاد هو الحق، والقائلون به هم المؤمنون أهل السنّة"[156].

وحين كتب السنوسي "العقيدة الصغرى" كان أكثر احتياطاً واعتدالاً، وتجنب هذا البحث في التكفير والتبديع. قال - ضمن ما يؤخذ من إحدى صفات الله تعالى، أي كون كل ما عداه يفتقر إليه -: "ويؤخذ منه أيضاً أن لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر مّا، وإلا لزم أن يستغني ذلك الأثر عن مولانا جّل وعزّ. كيف وهو الذي يفتقر إليه كل ما سواه عموماً وعلى كل حال؟!.

هذا إن قدرت أن شيئاً من الكائنات يؤثر بطبعه، وأما إن قدرته مؤثراً بقوة جعلها الله فيه، كما يزعمه كثير من الجهلة، فذاك محال أيضاً، لأنه يصير حينئذٍ مولانا - جلّ وعزّ - مفتقراً في إيجاد بعض الأفعال إلى واسطة، وذلك باطل لما عرفت من وجوب استغنائه - جلّ وعزّ - عن كل ما سواه"[157].

لكن الشارح - إبراهيم المارغني[158] - تطوع بتخريج حكم هؤلاء "الجهلة"، فقال عند شرح كلمة (كما يزعمه كثير من الجهلة): "ومعتقد هذا فاسق مبتدع، وفي كفره قولان، والراجح عدم كفره. والمؤمن المحقق الإيمان من لم يسند للكائنات تأثيراً، لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها، وإنما يعتقد أن الله تعالى أجرى العادة اختياراً منه بأن يخلق المسببات عند أسبابها، أي معها،

---

(156) السنوسي. **شرح المقدمات**، ص44-45.

(157) السنوسية الصغرى، مطبوعة مع شرحها "طالع البشرى"، ص38-39.

(158) إبراهيم بن أحمد المارغني، من علماء المالكية في القرن الرابع عشر الهجري، وأحد مدرسي جامع الزيتونة.

لا بها، ولا بقوة فيها"[159]. وهذا - عند الشارح - هو اعتقاد أهل السّنة[160].

والحقيقة أننا اعتدنا من تاريخنا العلمي على مثل هذه المواقف، فهناك مبادئ كلامية أخرى - غير السببية - جعلت من العقيدة، ثم ادعي الإجماع عليها. فهذا عبد القاهر - في القرن الخامس - يسرد ما اتفق عليه أهل السنّة، فمن ذلك أنهم "ضللوا من قال باختلاف الأجسام باختلاف الطبائع"[161]. وقالوا بتجانس الجواهر والأجسام، واتفقوا على اختلاف أجناس الأعراض[162].

وما أبعد هذا عن أن يكون عقيدة يُتديَّن بها!

وعندي أن هذا الذي وقع فيه كثير من الأشاعرة المتأخرين - من التضليل والتكفير والتبديع - خطأ بليغ. كان من الأحرى أن يقتفوا أثر الغزالي ولا يخرجوا قضية السببية من مجال نظرية المعرفة ومشكلاتها.

إذ من أخلاق أهل السنّة - كما يقول عبد القاهر نفسه - أنهم "لا يكفّر بعضهم بعضاً، وليس بينهم خلاف يوجب التبرّي والتكفير. فهم إذن أهل الجماعة القائمون بالحق، والله تعالى يحفظ الحق وأهله، فلا يقعون في تنابذ وتناقض. وليس فريق من المخالفين إلا وفيهم تكفير بعضهم لبعض، وتبري بعضهم من بعض"[163].

ولعل عذر من كفر أو بدع أنه لم يطّلع على أن في أئمة أهل السنّة وعلمائهم - فضلاً عن عامة الملّيين - من أثبت الأسباب وطبائع الأشياء، بجعل الله تعالى. ولعل من أبرز هؤلاء ابن حزم[164] وابن تيمية، وغيرهم كثير مما سيجده القارئ في البحوث القادمة.

---

(159) **طالع البشرى شرح العقيدة الصغرى**، ص39. وانظر: الطوسي. **تهافت الفلاسفة**، ص387.

(160) **طالع البشرى**، ص18.

(161) البغدادي. **الفرق بين الفِرَق**، ص253.

(162) المرجع السابق، ص253.

(163) المرجع السابق، ص282.

(164) انظر كتابه: ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج5، ص115 فما بعدها، عند "الكلام في الطبائع". أما أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، ففقيه وأديب وأصولي ومتكلم. مشارك في التاريخ والأنساب والمنطق والطب... أصله من فارس، لكنه ولد بقرطبة، وعاش بالأندلس. أبرز علماء المذهب الظاهري في الفقه، له: **الفصل بين** =

عرّف أكثر الأصوليين السبب بأنه "الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعيّ على كونه معرفاً لحكم شرعي". وهو التعريف الذي رجحه الأستاذ عبد العزيز الربيعة المتخصص في الموضوع[165]، لكنه لم يكن - فيما بدا لي - على بينة تامة بحقيقة الجدل الكلاميّ والفلسفيّ الذي دار حول السببية، لهذا وقع في اضطراب لما تكلم عن حقيقة السبب في الأصول[166].

ويفرّق الباحث بين السبب الشرعيّ - أي الأصوليّ - والعقليّ، فيقول: "السبب الشرعي لا يوجب الحكم لنفسه، بل بجعل الشارع له كذلك. إذ أن هذه الأسباب كانت موجودة قبل ورود الشرع، ولم تكن موجبة لهذه الأحكام، لكن لمّا جاء الشرع واقتضت الحكمة نصب أسباب لهذه الأحكام، أضيفت الأحكام إليها، وصارت موجبة لها بجعل الشارع، لا بذاتها"[167].

وهذه - في الواقع - وجهة نظر لبعض الأصوليين والفقهاء - خصوصاً من الأشاعرة - تنحو نحو اعتبار السبب مجرد علامة على الحكم، ولا مناسبة بينه وبين المسبب الذي هو الحكم. وفي المقابل فإن كثيراً من الفقهاء حين أثبتوا خطاب الوضع - كجعل الشيء شرطاً أو سبباً أو مانعاً - ... أرادوا أن "الأسباب تضمنت صفات مناسبة للحكم، شرع الحكم لأجلها، وشرع لإفضائه إلى الحكمة"[168].

ولعله بهذا يتضح أن تعريف الأصوليين للسبب وكلامهم في حقيقته متأثر

= **أهل الأهواء والنحل**، **المغرب في تاريخ المغرب**، **الإحكام في أصول الأحكام**، **المحلى بالآثار**... توفي سنة 478هـ. معجم المؤلفين ج7، ص16.

(165) في رسالته للدكتوراه: **السبب عند الأصوليين**، ج1، ص188. له دكتوراه في أصول الفقه، من الأزهر. أستاذ بجامعة محمد بن سعود بالسعودية.

(166) مثلاً نسب إلى جمهور الأشعرية إثبات قسم من الأسباب، ج1، ص209. قارن بـ: ج1، ص204، هامش 63، ثم ج2، ص13. وتكاد تكون لائحة المراجع التي اعتمدها الباحث أصولية خالصة.

(167) **السبب عند الأصوليين**، ج2، ص8.

(168) ابن تيمية. **الفتاوى**، 8/487.

بالغ التأثر باعتقاداتهم الكلامية في الموضوع[169]. وقد اطلعتُ على أبحاثهم في السبب فتبيّن لي أنها لن تفيدنا كثيراً في موضوعنا هذا، فلم أر داعياً للإطالة على القارئ.

ولم ينج الفقهاء بدورهم من هذا التأثير، فاختلفت كلمتهم، يقول ابن تيمية: "السلف والأئمة متفقون على إثبات الأسباب والحكم: خلقاً وأمراً. ففي "الأمر" مثلما يقول الفقهاء: الأسباب المثبتة للإرث ثلاثة: نسب، ونكاح، وولاء عتق... ومذهب الفقهاء أن السبب له تأثير في مسببه، ليس علامة محضة. وإنما يقول: إنه علامة محضة طائفة من أهل الكلام الذين بنوا على قول جَهْم. وقد يطلق ما يطلقونه طائفة من الفقهاء، وجمهور من يطلق ذلك من الفقهاء يتناقضون، تارة يقولون بقول السلف والأئمة، وتارة يقولون بقول هؤلاء"[170].

إن العلاقة بين السببية الكلامية وبين السببية الفقهية علاقة وطيدة. فالفقهاء الذين أثبتوا السببية قالوا إن الأحكام تنبني على علل تتضمن الحكمة، بحيث توجد بين العلّة والحكم مناسبة ظاهرة أو خفية، كالإسكار علّة لتحريم الخمر. أما الفقهاء الذين تابعوا الأشاعرة في أن السبب الشرعي مجرّد علامة على الحكم، فهم لا يثبتون مناسبة، لأن الله تعالى يشرع ما يشاء. فالإرادة الإلهية هي التي خلقت الطبيعة ووضعت الشريعة، ولأنها حرة فهي ليست ملزمة بأية سببية فيهما. والعقل بدوره لا يفترض فيهما شيئاً ما يكون ضروريًا، لا في الطبيعة ولا في الشريعة[171].

---

(169) راجع لإدراك ذلك: الفصل الأول من كتاب **السبب عند الأصوليين**، ج1، ص191-211. وانظر أيضاً: السعدي، عبد الحكيم. **مباحث العلّة في القياس عند الأصوليين**، ص132 فما بعدها.

(170) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج8، ص458.

(171) انظر: المرزوقي. **مفهوم السببية**، ص76-77، ص93-95، ص106-110، ص120-121. وهل انتقل الغزالي من إنكار السببية الفقهية إلى إنكار السببية الطبيعية، أم العكس؟ يعتقد المرزوقي أنه انتقل من الفقهية إلى الطبيعية، ص110. وعندي أن المسألة تحتاج إلى بحث، لأن أثر علم الكلام على العلماء - خصوصا من طينة الغزالي- كبير وعميق. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العلوم الإسلامية متداخلة جدًا، وعلوم القرآن والحديث =

وكما أنه ليس للأشياء طبائع تسبب بها، كذلك ليس فيها صفات تقتضي أحكاماً خاصة. فالشيء مباح لأن الله سبحانه أذن فيه، وشيء آخر يكون حراماً لإرادة الله تعالى وحده، لا أن فيه صفة تقتضي منعه.

إن الموقف الأشعري منسجم في موضوع السببية، فلا سببية طبيعية، ولا سببية فقهية، ولا تعليل لأفعال الله سبحانه، سوى أنها الإرادة الحرة الطليقة.

المبحث السابع
رأي ابن تيمية في مبدأ السببية

إن مذهب إنكار مبدإ السببية لم يكن إجماعاً بين المسلمين، بل ولا حتى بين أهل السنّة. فهذا المذهب رأي الأشاعرة بالخصوص، وإن قال به علماء من بعض المدارس الكلامية الأخرى كالماتريدية. ولهذا رأيت أن أعرض وجهة نظر مخالفة لرأي الأشعرية، خصوصاً في صياغته النهائية التي وضعها الغزالي.

ومن أهم العلماء الذين خالفوا الغزالي في مذهبه: أحمد بن تيمية. وهو لم يقدّم رأيه في السببية في موضع واحد وبحث واحد، بل تفرّق كلامه فيها في كتبه، في مواضع متعددة، خصوصاً الفتاوى، وهذه عادته في التأليف، رحمه الله تعالى. وهذا كلامه مفصّلاً.

مذهب جمهور المسلمين الإقرار بالسببية:

يرى ابن تيمية أن مبدأ السببية نظام عام يسري في الكون والحياة، بل هو يقول: ليس في الدنيا والآخرة شيء إلا بسبب[(172)].

وهذا الرأي عنده هو مذهب أكثرية الأمّة، قال: "جمهور المسلمين على ذلك، يقولون: إن هذا فعل بهذا. لا يقولون - كما يقول نفاة الأسباب - فعل عندها لا بها"[(173)].

= ومصطلحه والفقه... تؤثر ولا بدّ في المتعرض لدراستها، ويمكن أن تشكل للدارس عقلية خاصة، في جميع أبعادها أو في بعضها. ليس من السهل إذن تحديد اتجاه التأثير.

(172) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج8، 70.

(173) المرجع السابق، ج8، ص430.

بل نفي السببية قول مخالف لإجماع السلف: "ومن الناس من ينكر القوى والطبائع، كما هو قول أبي الحسن[174] ومن اتبعه... وهؤلاء... ينكرون الأسباب أيضاً، ويقولون: إن الله يفعل عندها لا بها. فيقولون: إن الله لا يُشبع بالخبز، ولا يَروي بالماء، ولا يُنبِت الزرعَ بالماء، بل يفعل عنده لا به. وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف"[175].

لكن من أين دخل على المسلمين هذا المذهب المخالف لما كان عليه السلف الصالح، كما يعتقد ذلك ابن تيمية؟

أصل القول بإنكار السببية:

يجيب ابن تيمية بأن "أول من قاله في الإسلام جهم بن صفوان[176] الذي أجمع الأمة على ضلالته، فإنه أول من أنكر الأسباب والطبائع"[177].

وجَهْم ينكر الحكمة - أيضاً -، في أفعال الباري، ولهذا سهل عليه ردّ الأسباب، فالخالق يقرن هذا بهذا لا لسبب ولا لحكمة أصلاً[178].

أدلة صحة مبدإ السببية:

أهم ما يذكره ابن تيمية - عدا مسألة إجماع السلف أو الجمهور - دليلين:

---

(174) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، حفيد أبي موسى الصحابي. عاش ببغداد وتوفي بها سنة 333. كان على الاعتزال ثم تحول إلى مذهب أهل السنة، وأسس طريقة في الكلام تنسب إليه: الأشعرية. من تصانيفه، **الفصول في الرد على الملحدين والخارجين عن الملّة. مقالات الإسلاميين. التبيين عن أصول الدين**... معجم المؤلفين، ج7، ص35.

(175) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج9، ص287، وانظر أيضاً: ج4، ص192.

(176) أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندي: "الكاتب المتكلم، أس الضلالة، ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال، كتب للأمير حارث بن سريج التميمي. وكان ينكر الصفات وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن. ويقول إن الله في الأمكنة كلها". عن سير أعلام النبلاء، ج6، ص26-27، لشمس الدين الذهبي. وقتل جهم سنة 128هـ مع الحارث بن سريج ضد بني أمية.

(177) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج4، ص192. وانظر ج8، ص467-468، ج17، ص177.

(178) المرجع السابق، ج8، ص468. وقد سبق مني التنبيه على العلاقة بين القول بتعليل أفعال الله سبحانه والقول بالسببية، في النفي كما في الإثبات، انظر ص 63، 93.

الأول: إنه من المعلوم لنا - بطريق الحس والعقل - تأثير الأسباب في مسبباتها[179]، فـ"الناس يعلمون بحسهم وعقلهم أن بعض الأشياء سبب لبعض، كما يعلمون أن الشبع يحصل بالأكل لا بالعدّ، ويحصل بأكل الطعام لا بأكل الحصى، وأن الماء سبب لحياة النبات والحيوان، كما قال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: 30]، وأن الحيوان يروي بشرب الماء لا بالمشي، ومثل ذلك كثير"[180].

وهذا الدليل يرجع إلى ما يمكن تسميته بالمعرفة الفطرية أو الذوق السليم أو بادي الرأي، وهو ما يسمى في الفرنسية: Sens Commun، أي المعرفة المبنية على ظاهر العقل والحس، والتي توافق الناس - ماضياً وحاضراً - على الاعتراف بها. وقد سبق أن بينت كيف نقد الغزالي هذه المعرفة، وسنرى بعد قليل نقدا آخر لها، لكن هذه المرة في الفكر الأوربي[181].

الثاني: دليل القرآن. يرى ابن تيمية أن القول بأن الله تعالى لم يخلق في الأسباب قوة وأنه يفعل عندها لا بها قول مخالف للفظ القرآن: "نصوص الكتاب والسنّة في إبطال هذا كثيرة جدًا، كقوله: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنبياء: 69] فسلب النار طبيعتها. وقوله: ﴿لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾ [النبإ: 15]. وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا﴾ [الأعراف: 57]، فأخبر أن الرياح تقل السحاب، أي تحمله، فجعل هذا الجماد فاعلاً بطبعه. وقال: ﴿ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ﴾ [الحج: 5]، فجعلها فاعلة بطبعها"[182].

والله سبحانه ينزل من السماء ماء به ينبت الزرع: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ﴾ [ق: 9] فالماء سبب. ويعذب المشركين بأيدي المؤمنين: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: 14] فالأيدي سبب. وقال:

---

(179) المرجع السابق، ج8، ص175.

(180) المرجع السابق، ج9، ص288.

(181) وهذا موضوع إبستيمولوجي واسع وصعب المنال، وهو إلى أي مدى يمكن الاعتماد على "الإدراك الفطري"، وهل هذا الإدراك موافق للحقيقة والواقع. راجع الفصل الأول من كتاب L'épistémologie لـ: هربي بارو Hervé Barreau صفحات 7-28.

(182) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج4، ص192.

﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ۞ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: 15-16]. فالكتاب سبب، يهدي به، ولم يقل يهدي عنده. و"مثل هذا في القرآن كثير"[183].

ضوابط القول بالسببية:

لكن ابن تيمية لا يطلق القول بأن الأسباب تستلزم ضرورة مسبباتها، وأنها هي التي تحدثها وتستقل بإيجادها، بل مبدأ السببية عنده محكوم بقواعد وضوابط تبعده عن نظرة الفلاسفة المشائين مثلاً.

وهذا تفصيل هذه الضوابط التي تفرّقت في كلامه:

أولاً: إن الله سبحانه هو خالق كل شيء، وكل ما سوى الله تعالى فهو مخلوق. قال ابن تيمية: "بين الأئمة أن من جعل شيئاً من المحدثات كأفعال العباد وغيرها ليس مخلوقاً لله فهو مثل من أنكر خلق الله لغير ذلك من المحدثات كالسماء والأرض، فإن الله رب العالمين ومالك الملك وخالق كل شيء، فليس شيء من العالمين خارجاً عن ربوبيته، ولا شيء من المحدثات خارجا عن خلقه... ولهذا كان أهل السنّة والجماعة والحديث هم المتبعون لكتاب الله المعتقدين لموجب هذه النصوص (يعني مثل: الله خالق كل شيء)، حيث جعلوا كل محدث من الأعيان والصفات والأفعال المباشرة والمتولدة، وكل حركة طبعية أو إرادية أو قسرية، فإن الله خالق كل ذلك جميعه وربه ومالكه ومليكه ووكيل عليه"[184].

ومن جملة ما خلق الله تعالى الأسباب والمسببات[185]. وكذلك خلق الطبائع التي في الأشياء، يقول ابن تيمية: "المخلوقات العلوية والسفلية يمسكها الله بقدرته سبحانه، وما جعل فيها من الطبائع والقوى فهو كائن بقدرته ومشيئته سبحانه"[186].

---

(183) المرجع السابق، ج3، ص112؛ ج4، ص192؛ ج8، ص175-486؛ ج9، ص288.

(184) المرجع السابق، ج11، ص328-329؛ ج3، ص112.

(185) المرجع السابق، ج8، ص70.

(186) المرجع السابق، ج6، ص596.

ولهذا من قال في الأسباب: إن الله تعالى "يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان، التي يفعل الحيوان بها، مثل قدرة العبد"[187].

ثانياً: إن الله تعالى يخلق المسببات بالأسباب. وإذا كان الباري هو خالق الأسباب والمسببات معا، فإن حكمته اقتضت أن يخلق المسببات ويجريها ويحدثها بأسبابها، فلا يبدع المسببات من غير شيء[188]. قال: "قد خلق الله الأشياء بأسباب"[189].

ثالثاً: إن للأسباب فعلاً وأثراً، لكنها لا تستقلّ بهما.

فقولنا إن الله تعالى يفعل بالأسباب لا عندها لا ينبني عليه - في حال - إثبات القدرة التامة للأسباب، على سبيل الانفراد: "الأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لا بدّ لها من أسباب أخر تعاونها، ولها - مع ذلك - أضداد تمانعها. والمسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه، ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات"[190].

و"ما من سبب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه، ولا بد من مانع يمنع مقتضاه، إذا لم يدفعه الله عنه"[191]. ولهذا رغم أن النار تفعل الإحراق، إلا أنه لا بدّ من استعداد المحلّ لتقبّل فعل الإحراق، وإلا لو وقعت النار على الياقوت لم تحرقه[192].

ويعتقد ابن تيمية أن منشأ غلط الفلاسفة أنهم وقفوا عند ظاهر الحسّ،

---

(187) المرجع السابق، ج3، ص112.
(188) المرجع السابق، ج3، ص112
(189) المرجع السابق، ج8، ص80.
(190) المرجع السابق، ج8، ص487.
(191) المرجع السابق، ج3، ص112.
(192) المرجع السابق، ج3، ص113؛ ج4، ص34-35.

فأثبتوا للأسباب فعلاً وتأثيراً كاملين مستقلّين، ولكن هيهات أن تستفرد الأسباب بالعمل وتستغني عن القدرة الإلهية التي تحفظ كل شيء وترعاه: "وأما المتفلسفة وأتباعهم فغايتهم أن يستدلّوا بما شاهدوه من الحسيات، ولا يعلمون ما وراء ذلك؛ مثل أن يعلموا أن البخار المتصاعد ينعقد سحاباً، وأن السحاب إذا اصطك حدث عنه صوت، ونحو ذلك. لكن علمهم بهذا كعلمهم بأن المَنيّ يصير في الرحم، لكن ما الموجب لأن يكون المَنيّ المتشابه الأجزاء تخلق منه هذه الأعضاء المختلفة، والمنافع المختلفة، على هذا الترتيب المحكم المتقن الذي فيه من الحكمة والرحمة ما بهر الألباب.

وكذلك ما الموجب لأن يكون هذا الهواء أو البخار منعقداً سحاباً مقدراً بقدر مخصوص في وقت مخصوص على مكان مختص به؟ وينزل على قوم عند حاجتهم إليه فيسقيهم بقدر الحاجة لا يزيد فيهلكوا ولا ينقص فيعوزوا؟ وما الموجب لأن يساق إلى الأرض الجُرُز التي لا تمطر، أو تمطر مطراً لا يغنيها - كأرض مصر إذ كان المطر القليل لا يكفيها، والكثير يهدم أبنيتها - ، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ ٱلْمَآءَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَٰمُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السّجدَة: 27]"[(193)].

رابعاً: نظام السببية ليس ضروريًا، بمعنى أن الله سبحانه وإن رضي هذا النظام الآن وأجرى الكائنات عليه، إلا أنه يمكن إذا شاء أن يقلبه ويغيره، ما دام هو خالق الأسباب والمسببات معاً. أي أنه ليس في نظام السببية أية ضرورة عقلية، بل هي مشيئة الله تعالى وإرادته. قال ابن تيمية: "الإنسان إذا أكل أو شرب حصل له الري والشبع، وقد ربط الله سبحانه وتعالى الري والشبع بالشرب والأكل ربطاً محكماً؛ ولو شاء أن لا يشبعه ويرويه مع وجود الأكل والشرب فعل، إما أن لا يجعل في الطعام قوة، أو يجعل في المحل قوة مانعة، أو بما يشاء سبحانه وتعالى. ولو شاء أن يشبعه ويرويه بلا أكل ولا شرب، أو بأكل شيء غير معتاد... فعل"[(194)].

---

(193) المرجع السابق، ج6، ص558.
(194) المرجع السابق، ج8، ص397.

وأخيراً ينبّه ابن تيمية إلى الإجمال الواقع في ألفاظ: القدرة، والفعل، والتأثير... ونحوها، حين نستعملها مضافة إلى الأشياء الجامدة أو الحية. قال: "التأثير اسم مشترك، قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد بالاختراع. فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة، فحاشا لله لم يقله سُنّيّ وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال.

وإن أريد بالتأثير نوع معاونة إما في صفة من صفات الفعل، أو في وجه من وجوهه، كما قاله كثير من متكلّمي أهل الإثبات، فهو أيضاً باطل بما به بطل التأثير في ذات الفعل، إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل، وهل هو إلا شرك دون شرك، وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق.

وإن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة، بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب، فهذا حق، وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات. وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركا، وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركاً. وقد قال الحكيم الخبير: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: 57]. ﴿فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ [النمل: 60]. وقال تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: 14] "[195].

خلاصة هذا الكلام إذن أن للمخلوقات - بما فيها الأشياء الطبيعية - فعلاً وتأثيراً بسبب ما ركّب الله سبحانه فيها من القوى والطبائع، غير أنها لا تستقل بالتأثير بل تحتاج إلى حضور أسباب وغياب أخرى، وبذلك فارقت الخالق سبحانه، فهو وحده من يصدر عنه شيء لوحده.

(195) المرجع السابق، ج8، ص389-390؛ ج8، ص133.

خاتمة عن مبدإ السببية في العصر الحاضر:

لا يزال هذا الاختلاف في حقيقة السببية قائما في عصرنا هذا، ولم يتغير شيء ذو بال في مواقف الطرفين. فمن جهة يتمسّك الأشاعرة المعاصرون بالموقف "الرسمي" للمدرسة الأشعرية، ومن جهة أخرى يختار علماء آخرون الرأي المخالف، كما عبّر عنه ابن تيمية وغيره.

يقول الشيخ سعيد حَوّى – عن الرأي الأول –: "إن الأسباب الكونية – أو القوانين الكونية – هي التي يعبّر عنها علماء المسلمين بالأحكام العادية التي يتوصل إليها الإنسان من خلال رؤية تكررها واستمراريتها، وجزء من هذه الأحكام القضايا التجريبية"(196). بل إنه " من أعظم القفزات في تاريخ العقل البشريّ ما نشأ في الفكر الإسلاميّ فيما سميّ بالحكم العقليّ والحكم الشرعيّ والحكم العاديّ، والقواعد التي تضبط كلاً من الحكم العقليّ أو الشرعيّ أو العاديّ، وصلة هذه الأحكام ببعضها. إن هذه القفزة هي أعظم ترق عرفه العقل البشريّ"(197). وللشيخ البوطيّ الرأي نفسه: "إن ما نسمّيه نحن بقانون السببية في الكون، ليس اسمه في الحقيقة إلا قانون المقارنة المجرَّدة، أسميناه كذلك لأنه ظهر لنا في مظهر السببية واستقر كذلك في أخيلتنا"(198). وأهم من دافع عن مذهب الأشعرية في الموضوع، في العصر الحديث، هو الشيخ مصطفى صبري، وذلك أحد أهم مواضيع كتابه الضخم: موقف العلم والعقل والعالم من رب العالمين.

بينما يقول الأستاذ عبد الكريم زيدان: "قال بعض الناس: إن المسببات

---

(196) حوّى، سعيد. **جولات في الفقهين الكبير والأكبر وأصولهما**، ص35. سعيد حوى من علماء سوريا، كثير التأليف، له: **الأصول الثلاثة (الله – الرسول – الإسلام). الأساس في التفسير. الأساس في السُنة**... توفي في تسعينيات القرن الماضي.

(197) المرجع السابق، ص 43.

(198) البوطي. **كبرى اليقينيات الكونية**، ص289. وانظر التفصيل في ص286 فما بعدها. محمد سعيد رمضان البوطي، من علماء سوريا الكبار، نال الدكتوراه من الأزهر في موضوع: "ضوابط المصلحة"، في الفقه وأصوله. من كتبه: **نقض أوهام المادية الجدلية. فقه السيرة. الإنسان مخيّر أم مسيّر. السلفية. اللامذهبية**...

تكون عند وجود أسبابها، ولا تكون بهذه الأسباب... وهذا القول غير صحيح، فالمسببات تحدث أو تكون بالأسباب الموجبة لها، لا أنها تحدث أو تكون عند وجود هذه الأسباب. والأسباب إنما صارت أسباباً بما أودعه الله تعالى فيها من معاني السببية التي تستوجب نتائج معينة تناسب هذه المعاني، وكل هذا بتقدير الله ومشيئته وسنته في خلقه...»[199]. وكذلك ذهب إلى إثبات السببية: نديم الجسر، ومحمد عبده...[200].

وليس في كلام الطرفين جديد، إنما هو تكرار لمواقف سابقة في تراثنا الإسلامي، ولذلك لم أر أن أستطرد في الموضوع بأكثر من هذا القدر.

---

(199) زيدان، عبد الكريم. **السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد، في الشريعة الإسلامية**، ص26. انظر التفاصيل في ص21 فما بعدها. والكاتب فقيه عراقي معاصر، وأستاذ بجامعة بغداد. له مؤلفات منها: **المفصل في أحكام المرأة. أحكام الذميين والمستأمنين. بحوث فقهية...**

(200) عبده. **رسالة التوحيد**، ص16-17. والشيخ الجسر في كتابه **الإسلام والفلسفة والعلم**. أما محمد عبده بن حسن خير الله فعالم كبير ومصلح ومن رواد النهضة الحديثة. ولد بإحدى قرى الغربية بمصر، وتخرج بالأزهر، شارك في مناصرة الثورة العرابية، فسجن ثلاثة أشهر للتحقيق ثم نفي إلى الشام، واتصل بجمال الدين الأفغاني، ثم عاد إلى مصر وتولى القضاء ثم منصب مفتي الديار المصرية، وتوفي بالإسكندرية سنة 1905. من تصانيفه: **تفسير القرآن**، لم يتم. **الإسلام والرد على منتقديه**، **شرح مقامات البديع الهمداني**... معجم المؤلفين ج10، ص272-273.

الفصل الثاني

معركة السببية في الفكر الأوروبي الحديث

تمهيد:

قد استقر البحث في الفصل الأول على أن أهم نظرية في السببية عرفتها الفلسفة اليونانية هي نظرية العلل الأربعة لأرسطو.

أما في الفكر الإسلامي فإن الآراء الأساسية هي لكل من الغزالي وابن رشد وابن تيمية، وكل واحد من هؤلاء يمثل اتجاهاً كلاميًا وفلسفيًا معيّناً في موضوع السببية.

والآن سندرس ماذا أنتج فلاسفة الغرب ومفكروه من آراء ونظريات في هذا الموضوع، وذلك لأن "الحكمة ضالّة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق الناس بها". فعلنا نجد عند هؤلاء ما يلقي ضوءاً على هذه القضية الشائكة. وكذلك لأن شيئاً جديداً قد حدث في أوروبا - بدءاً من القرنين السادس عشر والسابع عشر - وهو هذا التطور الكبير والمتسارع للعلم والتكنولوجيا، وهو نموّ بدا معه أن مستوى العلوم والمعارف قبل هذه المرحلة هزيل جدًّا.

ولهذا لن أقتصر في هذه الدراسة على البحث الفلسفي الخالص، بل سأستعين أيضاً ببعض الآراء التي تستند إلى نتائج العلوم البحتة، خصوصاً الفيزياء، وذلك - طبعا - فيما له صلة بموضوع السببية.

ولما كان من شأن هذه الدراسة أن تطول وتتشعب قضاياها وتتفرع، فقد رأيت أن أكتفي بدرس المحطات الأساسية في التاريخ الحديث والمعاصر لمشكلة السببية.

المبحث الأول

العصر الوسيط، ومرحلة النهضة.

السمة العامة للفكر الأوروبيّ في العصر الوسيط هو ارتباطه الوثيق بالأرسطية، فالمدارس: السكولاتية، والتومستية، والرشدية... جعلت من فلسفة أرسطو منطلقَ بحثها وإطار فكرها... بل إنه بدا أحياناً - لكثرة ما تمسك رجال اللاهوت المسيحي بالأرسطية - أن هذه الفلسفة جزء من الديانة المسيحية.

ولهذا لم يحمل العصر الوسيط شيئاً جديداً في مسألة السببية. لكن هذا لم يمنع ظهور بعض "المتمردين" الذين اتخذ بحثهم في الموضوع طريقاً آخر... وحدث هذا بالخصوص في نهاية العصر الوسيط وبداية النهضة.

نيكولاس دوتركور:

ينتمي دوترِكُور[1] إلى مدرسة "الاسميّين" Nominalistes التي ظهرت في باريس في القرن الرابع عشر الميلادي. وقد اعتنت هذه المدرسة بنقد النسق الفلسفيّ الأرسطيّ الذي كان مهيمنا طيلة القرون الوسطى الأوروبية.

هاجم دوتركور فيزياء أرسطو وميتافيزيقياه، واعتبر أن العلّة الوحيدة في الوجود هو الله سبحانه، ولذلك فالسببية ليست قانوناً مطلقاً، بل هو مبدأ احتماليّ، ولا يستند إلى بديهة العقل.

ورأى أن الصيرورة - أو الحدوث والتطور في الزمن Le devenir - ليست خطًا واحداً متصلاً، بل هي مجموعة من اللحظات المتعاقبة بدون ارتباط فيما بينها[2].

ولا شك أن هذا الموقف من الارتباط السببي يشبه ما نادى به الغزالي، مع فارق أن أبا حامد أسّس بناءً نظريًا متكاملاً ومنسجماً في هذا الموضوع.

---

(1) Nicolas D'Autrecourt.

(2) Emile Bréhier: *Histoire de la philosophie*, vol. 3 p. 249.(تاريخ الفلسفة، لإميل بريهي)

العلّية عند برونو:

يأخذ برونو[3] بنظرية الأسباب الأربعة، ولكنها - بين يديه - تصير شيئاً آخر.

يسمي برونو "الإلهَ" عقلاً Intelligence، ومرة روحاً Âme. وهو سبب فاعل لأنه يخلق، وسبب صوريّ لأنه يفعل وفق مخطط سابق، وهو أيضاً سبب غائيّ لأنه يخلق كل مقدور وكل ممكن[4].

هذا العقل إذن هو السبب الحقيقيّ لهذا العدد الهائل والمتنوع من الموجودات، وهو سبب يفعل من الموجودات نفسها، أي من داخلها[5].

الموجودات المادية أعراض للمادة الأولى. والأرواح - أو الصور - الفردية هي أعراض للروح الأولى، روح الكون[6].

العقل والروح والمادة والصورة - أصول كل شيء في الوجود - هي عند برونو شيء واحد، ولا تعبر إلا عن حقيقة واحدة، وما هذه الأسماء إلا تقسيمات ضرورية للفهم فقط[7].

من الواضح أن فلسفة برونو على العموم ليست شيئاً آخر غير مذهب وحدة الوجود[8]، وهي وحدة روحية ومادية في الوقت نفسه. وفي هذا المذهب لا

---

(3) Giordano Bruno (1548-1600). فيلسوف إيطالي، درس الدين والفلسفة، وانتقد فلسفة أرسطو. اتهم بالكفر، فهرب من بلده، وعند رجوعه أخضعته محاكم التفتيش الكنسية لمحاكمة استمرت سنوات، ثم انتهت بإعدامه. ناصر كوبرنيك في نظريته الفلكية. له: **عن لا نهاية الكون والعوالم. السبب والمبدأ والوحدة**. . وكتب في الأدب. عن P. Robert. Bruno: *Cause, Principe, et Unité*, p. 15-17. 15-16-17

(4) ترجم إميل نامير Namir كتاب برونو هذا: "السبب، والمبدأ، والوحدة." عن الإيطالية، وبها كتب برونو كتابه الذي نشر لأول مرة سنة 1584م. والمترجم دكتور في الفلسفة.
Cause, Principe, et Unité. L'introduction, p. 16.

(5) *Ibid.*, p.19.

(6)

(7) *Ibid.*, p. 20-21 وانظر خصوصاً: الحوار الأول، ص79. الحوار الثالث، ص115. الحوار الخامس، ص191. في كتاب برونو. وهو مؤلف على شكل محاورات فلسفية.

(8) انظر: Encyclopaedia Universalis, 4/604, article Bruno. 17/445, article Panthéisme.

معنى للسببية، لأن السبب والمسبب شيء واحد، لكنه - على كل حال - رأي في السببية، أعني أنه موقف فلسفي واضح.

فالإله وضع كل شيء، وهو كل شيء، وكل شيء هو واحد[9]. ولأجل هذا أعدمت الكنيسة برونو وأحرقته!

مَالِبْرانْش ونظرية الأسباب المناسبة:

مالبرانش[10] فيلسوف ديكارتي. وفي الديكارتية عناصر فكرية يمكن أن تؤدي إلى نظرية الأسباب المناسبة Causes occasionnelles، أو نظرية المناسبات، التي نادى بها مالبرانش، والتي تشبه الكسب الأشعري. ولا يبعد عندي أن يكون المذهب الأشعري مصدراً مباشراً لفكرة مالبرانش[11].

تعتبر الديكارتية أن الجسم الفيزيائي هو عبارة عن الامتداد Etendue، وهذا معناه أن القوة الفاعلة في الجسم توجد خارجه، بما أن مفهوم الامتداد عند ديكارت[12] لا يحتوي على عنصر آخر، فهو يشبه - مجرد الشبه - مفهوم المكان المجرد.

= الموسوعة العالمية هي أهم موسوعة ثقافية عامة في اللغة الفرنسية. وهي رصينة يكتب فيها أساتذة مختصون. وهنا أحلت على مادتين: "برونو"، ثم "وحدة الوجود". ويمكن - لأجل المقارنة - الاطّلاع على رأي المتصوف الفيلسوف محيي الدين بن عربي في السببيّة، وقد بَسَطَه الأستاذ الشرقاوي في أطروحته **الأسباب والمسببات**، حيث يشغل ذلك حوالي ثلث الكتاب. لكن الحقيقة أن آراء ابن عربي في الموضوع غنيّة بما لا وجه معه لمقارنته ببرونو.

(9) Cause, Principe, et Unité, p. 25-27.

(10) Nicolas Malebranche (1638-1715) فيلسوف وعالم دين فرنسي. عين قسّيساً سنة 1664، وهي السنة نفسها التي اكتشف فيها فلسفة ديكارت، وكان تأثيرها عليه كبيراً، حيث - وبتأثير آخر من أفكار القديس أغسطين - وجّه الديكارتية توجيهاً دينياً. له: **في البحث عن الحقيقة**، **محاورات في الدين والميتافيزيقيا**، **بحث في الأخلاق**... عن مادة Robert Malebranche.

(11) راجع صفحة 104 من هذا الكتاب

(12) René Descartes (1596-1650) تلميذ اليسوعيين Les Jésuites تلقى هذا الفيلسوف الفرنسي تكويناً متنوعاً: الدين، والفلسفة، وشهادة في القانون، والعلوم البحتة، وثقافة عسكرية. لكن اهتمامه الأكبر انصبّ على الفلسفة والرياضيات والفيزياء. سافر كثيراً =

لهذا اعتبر ديكارت أن الإله هو السبب الأول للحركة. لكن لما كان يقول – مثل الأشاعرة – بنظرية الخلق المستمر في كل لحظة، فينبغي عنده أن يتجدد الفعل الإلهي دائماً[13].

ومن جهة أخرى ليس في الرياضيات – نموذج التعقل عند ديكارت – فكرة أن شيئاً تكون له فاعلية وتأثير على غيره، فهي مجرد علاقات ثابتة بين الرموز[14].

أخذ مالبرانش كل هذه الأفكار – وغيرها – وأظهرها جيّداً، وقال بنتائجها. لقد اعتبر أن مبدأ السببية الفاعلة يتضمن قولاً بالخلق، لأن السبب يكون فاعلاً حيث يرى العقل ارتباطاً ضروريًا بينه وبين المسبب، وهذا لا يكون إلا لله وإرادته. فالجسم إذا تغير – من تلقاء نفسه – فهذا معناه أنه أبدع لنفسه هذا التغير وخلقه.

من هنا اعتبر مالبرانش أن الاعتقاد في السببية الطبيعية وأن للأشياء خاصيات تؤثر عن طريقها... اعتَبَر ذلك أثراً من آثار الشرك القديم، وما نظرية أرسطو إلا شكلاً من أشكال هذا الشرك[15].

الفاعل إذن هو الله سبحانه، لكن فعله يتم بحسب قواعد ثابتة. عند تصادم جسمين – مثلاً – وأخذهما لحركة معيّنة بعد ذلك، نقول: إن الصدام هو السبب الطبيعي للحركة، بمعنى أنه هو المناسبة L'occasion التي عندها تتدخل

= في أوروبا، وكان لبعض الوقت جنديّاً مع دوق بافاريا. عاش بفرنسا وهولندا، وأخيراً بالسويد – حيث مات – بناء على استدعاء الملكة كريستين. له: **مقالة في المنهج**. **تأملات ميتافيزيقية**. **الهندسة**. **البصريات**. أثر ديكارت على أكثر الفلاسفة بعده، وكان لفلسفته آثار متضاربة.

(13) Emile Bréhier: *Histoire de la philosophie*, vol. 4, p. 250.
هذا الكتاب تأريخ شامل للفلسفة وعرض عام لمذاهب الفلاسفة منذ عهد اليونان – تقريباً –، إلى وسط القرن العشرين. وهو من أهم ما كتب في هذا المجال – في اللغة الفرنسية –، في القرن العشرين.

(14) Emile Bréhier: *Histoire de la philosophie*, vol. 4, p. 250.

(15) *Ibid*., vol. 4, p. 251.

القدرة الإلهية لتعطي لكل جسم اتجاهه وسرعته، وذلك وفق قوانين ثابتة، هي هنا - في هذا المثال - قوانين التصادم Lois du choc[16].

المبحث الثاني
نقد هيوم للسببية

نقد السببية بين الغزالي وهيوم

مما لا شك فيه أن نقد هيوم[17] للسببية يشبه كثيراً نقد الغزالي، وهذا ما سيلاحظه القارئ بنفسه بعد قليل، بل يمكن القول إن روح النقدين وأساسهما واحد، رغم أنه من المعروف عن هيوم أنه لاديني.

وللباحثين آراء في هذا التوافق، لعل أقربها إلى الواقع ذلك الرأي الذي يقول: إن من الراجح أن هيوم اطّلع على فلسفة الغزالي في الموضوع، بطريق مباشر أو غير مباشر. يقول الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده - وهو أستاذ مختص في الفلسفة والفكر الإسلاميين - عن نقد الغزالي للسببية: "وقد عرف نقده في أوربا، ولا شك أنه من طريق دخوله في الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" لابن رشد قد كان له تأثيره"[18].

قلت: بل كتاب "تهافت الفلاسفة" نفسه تُرجِم إلى اللاتينية، وطبع في نهاية القرن الخامس عشر، أي قبل مولد هيوم بأكثر من قرنين من الزمان[19].

---

(16) *Ibid.*, vol. 4, p. 252.

(17) David Hume (1711-1776) فيلسوف اسكتلندي. عمل بالتجارة، ثم أصبح مكتبيًا في خزانة المحامين بمدينة إدمبورغ. ثم احتل مناصب سياسية، قبل أن يتقاعد. عاش سنوات بفرنسا حيث تعرف على روسو. وهو أيضاً مؤرخ، له: **التاريخ الطبيعي للدين**، **تاريخ بريطانيا العظمى**، . . . وغيرها. وهيوم فيلسوف كبير، وهو أب الشكّيّة الحديثة.

(18) دائرة المعارف الإسلامية ج11، ص223، مادة سبب.

(19) ترجمه إلى اللاتينية عن الأصل العربي أوغستينو نيفو، وشرحه. وطُبعت هذه الترجمة في مدينة بادوا سنة 1497م. وترجمه أيضاً إلى اللاتينية كالونيموس، ونشره سنة 1527، وطُبع بالبندقية في السنة نفسها، ثم سنة 1562. وهذه الترجمة تمت عن الترجمة العبرية لكتاب الغزالي. انظر تصدير كتاب: الغزالي. **المنقذ من الضلال**، ص:9.

وتأثير الفكر الإسلامي - خصوصاً الكلاميّ - في أوروبا ليس أمراً خافياً، يقول الأستاذ النشار: "نفذت الأشعرية في مسالك متعددة إلى الفكر الأوروبي المسيحي في القرون الوسطى، وأشعلت المواقف المتعددة في فلسفته، ثم قفزت الأشعرية إلى أعماق عصر النهضة، ونحّت جانباً بل قذفت بعيداً بالتومستية، ونشأ عنها كل المواقف الحاسمة لدى الفلاسفة المحدثين"[20].

ومهما كان الأمر لا يمكنني تخلية هذا الفصل عن ذكر خلاصة عامة لرأي أشهر الفلاسفة المحدثين الذين بحثوا موضوع السببية، وكان لبحثهم أثر كبير على الفلاسفة والعلوم لا يزال قويًّا مستمراً إلى حد الساعة[21].

بحث هيوم:

أهم كتب هيوم اثنان: الأول، "رسالة في الطبيعة البشرية". والثاني، "بحث في الفهم البشري"، وهذا محوره الرئيس هو نقد السببية.

وضع هيوم الكتاب الأول في شبابه، واعتبره فيما بعد ناقصاً وفيه بعض التسرّع، خصوصاً من حيث الشكل والأسلوب. أما المحتوى فيظل عنده مقبولاً على العموم. لهذا أخذ في سني نضوجه أهم ما في الكتاب الأول من أفكار وطوّرها وعدّلها، ثم أودعها كتابه الثاني. وهيوم يعترف بالدرجة الأولى بهذا الكتاب[22]. لهذا اعتمدته لعرض نظريته في السببية:

---

(20) من تقديم الأستاذ سامي النشار لكتاب الجويني. **الشامل**، ص5. والتومستية هو المذهب الفلسفي للقديس توما (أو توماس) الإكويني. وذكر النشار في الصفحة السادسة أن أحد طلبته يقوم في بحث له بتوضيح هذه المواقف بالاستناد على وثائق جديدة تكشف عن أثر المدرسة الأشعرية - بالتحديد - في الفكر الأوروبي. قلت: من نماذج أثر علم الكلام في الفكر الأوروبي نظرية مالبرانش في المناسبات، فهي تؤول إلى نظرية الكسب. وكذلك بحث توما الإكويني لموضوع القدر هو نقل لفكر ابن رشد، من دون نسبة ذلك إليه، بالطبع.

(21) ممن كان له أثر معتبر على هيوم -في موضوع السببية-: الفيلسوف الإنجليزي بركلي، وإن كان منحاه - في بحث السببية - مثاليّاً صرفاً، فهو من هذه الجهة يختلف عن واقعية هيوم. انظر: *Histoire de la philosophie*, vol. 5, p. 50-53.

(22) راجع مقدمة المترجم أندري لوروي André Leroy دكتوراه من كلية الآداب، وله =

طريق المعرفة:

يرى هيوم أن هناك نوعين من التأثيرات أو الفهوم التي ترد على العقل الإنساني: الأولى هي الأفكار Idées، والثانية هي الانطباعات Impressions.

حين نلمس جسماً حارًا، يتولّد عندنا انطباع قوي به نعرف معنى الحرارة، بل نحس بها في أكمل معانيها وأقصى درجاتها.

لكن حين نتذكر ذلك اللمس، فإننا نستحضر معنى الحرارة فقط، أي نستحضر فكرة الحرارة. وهذا المعنى واضح في أذهاننا، لكنه أقل قوة وحيوية وظهوراً. فالانطباع - إذن - أقوى من الفكرة، ولهذا مثلاً يوجد انطباع الغضب في مقابل فكرة الغضب.

مصدر هذه الإدراكات العقلية: حواسنا الخارجية والداخلية، وكذا تجاربنا[23].

لكن الأفكار - في الإدراك الإنساني - ليست مجموعة متناثرة لا يربط بينها رابط ولا يجمعها شيء... بل توجد مبادئ تربط بين هذه الأفكار، وهي التي تسهل لنا الانتقال من فكرة إلى فكرة في تناغم وانسجام.

هذه المبادئ ثلاثة:

- الأول: التشابه.
- الثاني: التجاور، أو المماسة، في المكان أو في الزمان.
- الثالث: علاقة السبب بالأثر[24].

وأهم هذه المبادئ هو الأخير، أي علاقة السببية[25].

= دراسة على هيوم للكتاب الثاني: *Enquête sur l'entendement humain* (بحث في الفهم البشري)، ص17، 31، ...

(23) اقرأ عن تفاصيل ما سبق: Hume: *Enquête sur l'entendement humain*. Section II, p. 52-57..

(24) *Ibid.*, p. 59.

(25) *Ibid.*, p. 62; Section III, vol. 5, p. 58-59.

* هذا عن شكل الإدراك الإنساني. أما عن مواضيع هذا العقل فهي تنقسم إلى قسمين:

- الأول: العلاقات والروابط بين الأفكار.
- الثاني: الأحداث Faits.

كل قضية مثبتة عقليًا بالضرورة أو بالنظر، وتكون يقينية، فهي من القسم الأول، وذلك كعلوم الهندسة والجبر والحساب... وهذا القسم عقليّ بحت، لأن العقل فيه يتصرف من دون اللجوء إلى عنصر خارج عنه.

أما القسم الثاني، فهي الوقائع، وهذه لا نصل إليها بالعقل الخالص، كقولنا ستشرق الشمس غداً... لا بدّ في ذلك من استعانة العقل بعنصر لا يعود إليه... ونحن لا نستدل على صحة هذا القول - مثلاً - بالعقل، لأن ضده غير محال ولا يتضمن أي تناقض عقلي[26].

وهذه الأحداث التي لا يبرهن العقل على وجودها أو نفيها... تنبني على علاقة السببية[27]. ثم يقول هيوم: "أزعم أننا - في كل الأحوال - لا نصل إلى معرفة هذه العلاقة عن طريق براهين قبلية، بل هي تنشأ - أي هذه المعرفة - كلية عن التجربة، وذلك حين نلاحظ أن أشياء محددة لها علاقة ثابتة، بعضها مع بعض. وهذه عندي قضية عامة لا تقبل الاستثناء"[28].

قيمة التجربة:

ينبه هيوم في البداية على أنه لا محلّ للتشكيك في أهمية التجربة وجدواها في حياة الإنسان. لكن من حقنا - يقول هيوم - أن نفحص عن أصل هذه الطبيعة البشرية التي تعطي للتجربة سلطة على النفوس بهذه القوة والرسوخ[29].

---

(26) *Ibid.*, p. 70.

(27) *Ibid.*, p. 71.

(28) *Ibid.*, p. 72؛ مفهوم القبلي a priori يعني الشيء الذي ندركه بالعقل المجرد، أي قبل الاتصال بعالم الحس والتجربة. ويقابله البعدي a posteriori.

(29) Hume: *Enquête sur l'entendement humain*, p. 81-82.
وانظر: *Histoire de la philosophie*, vol. 5, p. 120-121.

كيف ينشأ في نفوسنا الاعتقاد في السببية:

سبق أن قلنا إن كل أفكارنا هي نسخ لانطباعاتنا، نسخ باهتة بعض الشيء. بعبارة أخرى يستحيل علينا أن نفكّر في شيء لم يسبق لنا أن أحسسنا به، بحواسنا الخارجية أو الداخلية[30].

والمخيلة - التي تحتفظ بالانطباع - حين تكون قوية وحاضرة في النفس، وحين تشعر بأنها تحمل فكرة مميزة... تصبح اعتقاداً[31].

الاعتقاد - عند هيوم - هو طريقة في النظر إلى الأشياء وتصوُّرها، وهو ينشأ من ترابط مطّرد بين شيء نراه في الخارج وآخر يحضرنا في الذاكرة أو عند عمل الحواس[32].

وهذا الترابط يرجع إلى العلاقات الثلاثة: المشابهة، والجوار، والسببية. نحن مثلاً حين نشاهد صورة رجلٍ مّا نتذكر صديقاً لنا، لأن صاحب الصورة يشبهه[33].

إذن السببية اعتقاد وفكرة راسخة، علينا إذن لكشف أصلها أن نبحث عن الانطباع الذي عنه نشأت[34]. وهذا السبيل إلى ذلك:

* حين نرى الشيء في الخارج لأول مرة لا يمكن لنا أن نكتشف فيه قوة ما خاصة به، ولا يمكن أن نرى ارتباطاً ضروريًا بينه وبين شيء آخر. نلاحظ فقط أن شيئاً يتبع آخر - في المكان أو الزمان - ، مثل أن كرة تلتقي بكرة ثانية، فتتوقف الأولى وتتحرك الثانية. وهذا النظر الأول لا يترك في العقل أي انطباع.

وذلك لأن المادة لا تكشف لنا - بخصائصها المحسوسة - قوة أو طاقة

(30) Hume: *Enquête sur l'entendement humain*, p. 108.

(31) *Ibid.*, p. 94-96؛ الاعتقاد Croyance المخيِّلة Imagination.

(32) *Ibid.*, p. 97.

(33) *Ibid.*, p. 97-99.

(34) *Ibid.*, p. 109؛ وانظر: *Histoire de la philosophie*, vol. 5, p. 119-120.

فيها تسمح لنا بأن نتصور لها فعلاً أو أثراً مباشراً. الحرارة تقترن باللهب، لكننا نعجز عن تخيّل علاقةٍ مّا بينهما، لا يمكن أن نتصور كيف أن اللهب ينتج الحرارة[35].

* إذن، لننظر هذه المرة هل فكرة الاقتران الضروريّ بين الأشياء تأتي من حواسنا الداخلية، أي هل مصدرها التفكير في عمليات العقل، وهل هي منقولة عن انطباع داخليّ؟

نحن واعون بأننا نملك قدرة وقوة وتأثيراً، ومصدر هذا الوعي الإرادة التي تسمح لنا بتوجيه حركات أجسادنا وبتوجيه تفكرنا أيضاً، فنعتقد تبعا لذلك أن كل الكائنات العاقلة لها هذه الإرادة ولها هذا الأثر[36].

النتيجة أن فكرة الارتباط الضروريّ هي ثمرة لهذا "القياس"، أي للتفكير في الأساليب الخاصة بعقلنا وبعمله.

سننظر في هذه الدعوى، وهنا نجد أننا لاحظنا أثر الإرادة على أعضائنا بالرجوع إلى التجربة، لكن كيف يتم ذلك، بأية طرق وبأية وسائل؟

هذا لا نعرفه، ويبدو أننا سنجهل أبداً هذا الأمر... وذلك لمعنيين:

الأول: هل يوجد ما هو أكثر لغزا من اتحاد الروح بالجسد، كيف لشيء سام وروحاني أن يرتبط بمادة صلبة؟ لكن كيف السبيل إلى إدراك كنه هذا الارتباط؟[37].

الثاني: نحن لا نقدر أن نحرك كل أعضائنا بإرادة متساوية، وليس لنا من تفسير لهذا إلا التجربة التي تعلّمنا أنه باستطاعتنا تحريك هذا العضو دون الآخر. لماذا الإرادة لها فعل في اللسان والأصابع وليس لها أثر على القلب أو الكبد؟ ولأننا لا نعرف ما هو هذا الفعل في الحالة الأولى، فنحن أيضاً لا نعرف لماذا يغيب في الحالة الثانية[38].

---

(35) *Ibid.*, p. 110.
(36) *Ibid.*, p. 111.
(37) *Ibid.*, p. 111.
(38) *Ibid.*, p. 112.

نحن نجهل طبيعة الإرادة التي نشعر بامتلاكها، نجهل حدودها وقدراتها وكيف تعمل، وطبيعة علاقتها بأعضاء الجسد وبالعقل وعملياته... ونجهل أيضاً الروح وعلاقتها بالعقل والإرادة...

إذن، ليس بالإرادة نعرف وجه تأثيرنا في أعضائنا، بل التجربة هي التي تبيّن لنا ماذا بوسع الإرادة أن تفعل وألاّ تفعل[39]. والنتيجة أن فكرة تأثيرنا على الأشياء لا تتفرع على الإحساس ولا على الوعي بإرادتنا الداخلية حين نحرك أعضاءنا[40].

وإذا لم ينشأ الاعتقاد في السببية عن انطباع لدى استعمال حواسّنا في التعامل مع الخارج، أو بسبب من وعينا الذاتيّ، فما هو مصدر هذا الاعتقاد إذن؟

العادة أصل الاعتقاد في السببية:

الميل إلى انتظار تكرر الفعل حين يتكرر فعل آخر، وذلك دون ضابط من العقل أو الفكر... هو أثر من آثار العادة. ولا أزعم - يقول هيوم - أنني بهذا التفسير أقدم السبب النهائي لوجود هذا الميل الإنساني، أنا أشرح الاعتقاد في السببية بمبدإ من مبادئ الطبيعة البشرية، يعرفه الناس كلهم ونعرف جيّداً آثاره. يقول هيوم: "نحن نميل إلى الاعتقاد بأننا قادرون على اكتشاف آثار الأسباب عن طريق عقلنا وحده، بدون الاستناد إلى التجربة. نتخيل أنه لو وضعنا فجأة في هذا العالم - دون سابق معرفة به أو إعداد - لكنا قادرين على أن نستنتج من الْتِقاء كرة بأخرى أن الثانية ستتحرك، ولما كنا بحاجة إلى انتظار حدوث هذا الأمر لكي نقول شيئاً يقينيّا بخصوصه.

هذا تأثير العادة حين تكون قوية، فهي تستر جهلنا الطبيعيّ، بل أيضاً هي نفسها تختفي ولا تظهر فعاليتها، حتى حينما تكون في أقوى درجاتها، وربما فقط حين تكون كذلك"[41].

---

(39) *Ibid.*, p. 113.

(40) *Ibid.*, p. 114.

(41) *Ibid.*, p. 73-74.

وقد لن نعرف أبداً السبب النهائيّ، ولكن التفسير بالعادة كاف ومقبول.

فنحن بسبب من ملاحظتنا لحالات كثيرة لشيئين ارتبطا في الوجود نميل دائماً إلى انتظار الشيء الثاني عند ظهور الشيء الأول، فالعادة أنشأت في نفوسنا هذا التوقع الذي لا علاقة له بالعقل وعمله.

والعادة، وإن كانت تهدينا لوحدها وتوجهنا في حياتنا اليومية بسلاسة وفعالية تشبه قوة الغريزة Instinct، إلا أنها دائماً بحاجة إلى وجود حدث في الحاضر - في الحواس أو في الذاكرة - يعيننا على استخلاص النتائج، ويكون بمثابة حافز أو مثير لمجموعة من التداعيات التي تنتج - في الأخير - التوقع أو الاعتقاد[42].

قصور التجربة الأولى عن إفادتنا بالعلاقة السببية:

هذا هو أساس استدلال هيوم على أن السببية حكم عادي لا عقلي، يقول: نحن لا نصل إلى حكم السببية من خلال تجربة واحدة، بل بملاحظة حالات كثيرة جدًّا كلها تؤدي إلى النتيجة نفسها[43].

حين يلاحظ إنسانٌ مّا - للمرة الأولى - أن كرة دفعت أخرى فلا يمكن له أن يثبت اقتراناً ضرورياً بين الحدثين، أي أنه كلما التقت كرة متحركة بأخرى ثابتة إلا وحركتها. سيقول فقط كان هناك اقتران بين الحدثين، أي في الماضي، ولن يذكر شيئاً عن المستقبل.

لكن بملاحظته حالات كثيرة لهذين الحدثين سيقول بأن بينهما ارتباطا ضروريًا، وبأن ما رآه في الماضي والحاضر سيتكرر لا محالة في المستقبل.

ما هو الشيء الجديد الذي لم يكن يتوفر في الحالة الأولى؟[44].

وهذا هو الإشكال الكبير، لماذا حين نلاحظ أثراً لشيء على شيء مرة

---

(42) *Ibid.*, p. 89 à 83.

(43) *Ibid.*, p. 82.

(44) *Ibid.*, p. 123-124؛ مثل الغزالي للفكرة نفسها بالأكمه يرى النور لأول مرة، وقد تقدم هذا المثال في صفحة 51.

واحدة أو لأول مرة... لا نستنتج أن أحدهما سبب للآخر، إذ نجيز أن يكون وجودهما معاً محض اتفاق؟ لماذا نحتاج إلى أن نلاحظ الشيء نفسه يحدث الأثر نفسه مرة ومرة ومرة، لكي ننتهي إلى أن الأول سبب والثاني أثر له. كيف نستخلص من ألف مثال نتيجة لم يمكننا استخلاصها من مثال واحد، رغم أنه لا فرق بين هذه الأمثلة؟[45].

هذا ليس من طبيعة العقل، فهو يستنتج كل الخصائص الممكنة للدائرة الهندسية Cercle من خلال دائرة واحدة، ولا يحتاج إلى فحص دوائر متعددة.

وهذا كله معناه أن العقل بطبيعته عاجز عن اكتشاف الأسباب والمسببات، وإنما ذلك إلى التجربة[46]، ومعناه أيضاً أنه ليس للسببية أساس عقليّ أو ذهنيّ كما اعتقد ذلك أكثر الفلاسفة[47].

ولهذا لا يمكن أن نتنبأ بمسير شيء ما ظهر لنا لأول مرة، ولو كان يمكن أن نعرف الأثر الذي سيحدثه الشيء بمحض العقل وقوة الفكر لعرفناه منذ أول وهلة ودونما حاجة إلى التجربة[48].

وماذا عن الأسباب البعيدة؟

يلقي هيوم بظلال من الشك حول تفسيراتنا لظواهر الوجود. إنها تفاسير سطحية ولا تصل إلى اكتشاف الأسباب البعيدة لحدوث الأشياء، وذلك أنه باستطاعتنا - كلّما اكتشفنا بالتجربة سبباً - أن نسأل عن سبب هذا السبب، ثم عن السبب الذي كان وراء سبب هذا السبب... وهكذا دواليك. وربما كان للأشياء أسباب أخرى غير ما نراه في الظاهر. ولهذا لا تجد فيلسوفاً أو عالماً يدّعي معرفة السبب النهائي لحدثٍ مّا. ويبدو أن مفاهيم مثل الجاذبية، وانسجام الأجزاء في جسم معيّن، وصفة التمطط Elasticité، ونحوها.. هي بالنسبة لنا

---

(45) *Ibid.*, p. 89.
(46) *Ibid.*, p. 73.
(47) راجع: *Ibid.*, section IV, p 70-85.
(48) *Ibid.*, p. 109-110؛ وانظر في الكتاب نفسه Section III, Première partie, p. 70-76.

آخر الأسباب والمبادئ التي نفسر بها ظواهر الكون، ولا قدرة لنا على الوصول إلى ما وراء هذه الأسباب المشاهدة[49].

إن الطبيعة لا تكشف لنا أسرارها العميقة، بل فقط بعض الخصائص السطحية للأشياء، فلا نعرف كنهها. لكننا دائماً حين نرى في الشيء صفات محسوسة معينة ننتظر أن نرى لها الآثار التي اعتدنا رؤيتها في الشيء المشابه[50].

علاقة السببية غير ضرورية:

"ليس هناك أي تناقض في فكرة أن مجرى الطبيعة يمكن أن يتغير، وأن شيئاً مَا - يشبه في الظاهر بعض الأشياء التي جربناها - يمكن أن تترتب عليه آثار مخالفة أو مضادة لما يترتب على تلك الأشياء التي سبق أن جربناها. ألا يمكنني أن أتصوّر - بوضوح تام - جسما يسقط من السحاب، يشبه تماماً الثلج، وله مع ذلك رائحة الملح أو يحدث أثر الحرق؟"[51].

أخيراً،

خلاصة مذهب هيوم إذن - كما قدمها بنفسه - هي أن:

كل فكرة منقولة عن انطباع وشعور سابقَين عليها. في الحالات المعزولة للأحداث، لا شيء ينشئ في نفوسنا انطباعاً، وبالأحرى أن ينشئ اعتقاداً في ارتباط ضروريّ بين هذه الأحداث.

لكن حين نشاهد حالات كثيرة متشابهة يتولد فينا انطباع بأن الشيء الأول في الوجود سبب للثاني. وحين يقوى هذا الانطباع - بفعل التكرر الدائم - يصبح اعتقاداً في علاقة كلية وضرورية بين الأشياء. وتقوم العادة - عن طريق المخيلة - بترسيخ هذا الاعتقاد وإحداث توقع دائم وتلقائي بظهور الأثر بعد

---

(49) *Ibid.*, p. 75-76.

(50) *Ibid.*, p. 78-79.

(51) *Ibid.*, p. 81.

السبب... وهذا الاعتقاد - مع قوة العادة - يجعلنا نظن أن هذا التوقع عمل عقلي ضروريّ، وأن الاطراد في الطبيعة هو أيضاً ضروريّ نابع من طبيعة الأشياء[52].

المبحث الثالث
كانط يتصدى لهيوم

كانط[53] عَقْل فلسفيّ كبير، وتعتبر فلسفته النقدية واحدة من أهم الفلسفات في العصر الحديث، كما أن كتابه "نقد العقل الخالص" يعد أهم المؤلفات الفلسفية في القرون الأخيرة... غير أن هذه الفلسفة صعبة المنال، وليس سهلاً إدراكها واستيعاب قضاياها المتشعبة، لكنني سأحاول أن أبسّطها للقارئ، سيّما أن بحثي هذا يدخل ضمن نطاق العلوم الإسلامية، أي أنه موجه بالخصوص إلى قُرّاء يُفترض فيهم أنهم غير محيطين علماً بمشكلات الفلسفة، خصوصاً الأوروبية، أو - على الأقل - هم غير مختصين بالفلسفة. فعلى هذا الوجه يمكن أن يفيدهم هذا العرض السريع لفلسفة كانط، ونظريته في المعرفة على الخصوص، وهو عرض ضروري لفهم رؤيته لموضوع السببية:

كيف نشأ عند كانط الاهتمام بمشكلة السببية؟

كان للنقد الذي وجهه هيوم للسببية خصوصاً - ولعمل العقل على العموم - أثره الكبير في توجيه فكر كانط ودفعه إلى وضع فلسفته النقدية،

(52) *Ibid.*, p. 126-127.

(53) Emmanuel Kant (1724-1804) الفيلسوف الألماني. درس علوم الدين والفلسفة، وكذا العلوم البحتة. مارس في البداية مهنة التعليم، ثم درس بجامعة كونيكسبيرغ إلى حين تقاعده. في البداية ألف في الفيزياء والفلك والفلسفة: التاريخ الكوني للطبيعة ونظرية السماء... ثم بعد قراءته للفلاسفة الإنكليز - خصوصاً هيوم - ولروسو، دشن المرحلة الثانية في حياته الفكرية بوضع الفلسفة النقدية، فكتب الثلاثية الشهيرة: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم. وله أيضاً: الدين في حدود العقل البسيط. ميتافيزيقيا الأخلاق... لم يفعل كانط في حياته الطويلة غير أن يكتب ويُدرس، فلم يتزوج ولم يخرج أبداً من مدينته... وأثره الفلسفي كبير، في حجم أثر ديكارت.

لقد رأى كانط أنه لا بدّ للعقل من فحص ذاتي يتبيّن به جيّدًا قدراته وحدوده[60].

لأجل ذلك بحث كانط أولاً عن مصدر المعرفة، أو عن مصادر المعرفة: "العقل"، والتجربة، وقيّم هذين المصدرين وحدد العلاقات القائمة بينهما، وكيفية اشتغالها.

وإذا افترضنا أن للعقل عملاً مستقلًّا عن كل تجربة، أمكن أن تكون لنا عن الأشياء معارف قبلية أو أولية، هي من وحي العقل فقط. وهذه المعارف هي نفسها المبادئ التي توجه العقل فيسير عليها في نشاطه[61].

تقوم فلسفة كانط - إذن - على دراسة هذا الافتراض، ثم إثبات وجود عنصر قَبْليّ في كل معرفة، وهو الجانب المتعالي فيها[62]. ولذلك انكبّ على دراسة إمكان قيام معرفة أولية وضرورية وكلية في المجالات المعرفية الثلاثة: الرياضيات، والفيزياء، وما بعد الطبيعة[63].

فهاتان قضيتان: التجربة، ثم العقل وأحكامه:

تقييم التجربة:

يعتبر كانط أن المعرفة تبدأ مع التجربة، فهي أصل المعرفة، وذلك لأنها هي التي تنبه الملكة العارفة فينا وتشغلها[64].

لكن هذا لا يعني أن المعرفة تنبني - كلية - على التجربة، ولا أن كل معارفنا تتفرع عليها.

---

(60) إبراهيم. **كانط**، ص15.

(61) *Pour connaître la pensée de Kant*, p. 28.

(62) تعني كلمة: متعالي Transcendantal في فلسفة كانط كل عنصر يشكل جزء قبليًا من المعرفة. عن: *La pensée de Kant*, p. 33.

(63) إبراهيم. **كانط**، ص15.

(64) لا يعني كانط بالتجربة المعنى الضيق "للتجربة العلمية" - أي التي يمارسها العالم في مختبره -، بل يقصد كل شيء نستفيده من اتصالنا بالعالم الخارجي، فكل اتصال تجربة، فكأن التجربة - وفق هذا الاستعمال - هي الحياة كلها.

فحاول أن يثبت أن للعلاقات بين" الأشياء" حقيقة، وأن باستطاعة الفكر إدراكها بالاستناد إلى مقولات قبلية[54].

وجد كانط "نفسه بإزاء تيارين فلسفيين متعارضين: تيار الفلسفة الاعتقادية التوكيدية Dogmatisme الذي كان يمثله الفيلسوف الألماني فولف[55]، وتيار الفلسفة الارتيابية Scepticisme الذي كان يمثله الفيلسوف الإنجليزي هيوم"[56]. واعتبر أن خطأ الفلاسفة - من التيارين - يكمن في ظنهم بأن في مقدور بعض ملكات الفكر أن تدرك الواقع في ذاته، وذلك باعتقادهم أن "الأشياء تتمثل أمامنا بوصفها موضوعات قابلة للمعرفة"[57].

اعتقد كانط أن السببية قانون "طبيعيّ" ومبدأ من مبادئ الذهن البشريّ، وأنه لا يجوز بحال التنازل عنه أو التشكيك فيه، فسلك لإثباته مسلكاً فريداً ومعقداً في آن[58].

مشكلة الفلسفة عند كانط:

العمل الفلسفيّ الذي قام به كانط هو البحث في العقل نفسه عن قواعد عمل العقل وحدود هذا العمل، أي إلى أي مدى يمكن أن نثق في العقل[59].

---

(54) راجع حول أثر هيوم في توجيه فلسفة كانط Emile Boutroux: *La philosophie de Kant*, p. 72-78: وهو أثر يعترف به كانط نفسه؛ وانظر: Kant: *La critique de la raison pure*, vol. 1, p. 215-216. وقراءة هيوم هي التي أدخلت كانط مرحلة التأمل الطويلة، والتي استغرقت عشر سنوات، وكانت ثمرتها فلسفته النقدية الشهيرة.

(55) Christian Wolff (1679-1754) فيلسوف ألماني. أستاذ الفلسفة بجامعتي ماربورغ وهال. شكّلت كتبه المدرسية أساساً لأجيال كثيرة من الألمان الذين درسوا الفلسفة. جعل فولف من الفلسفة العلم الذي يحدد بشكل قبلي شروط وظروف الوجود الواقعي. تأثر بليبنتز. له: **الفلسفة الأولى**. **علم النفس العقلاني**. **القانون الطبيعي**...

(56) إبراهيم، زكرياء. **"كانط" أو الفلسفة النقدية**، سلسلة عبقريات فلسفية، ص 14.

(57) المرجع السابق، ص17.

(58) راجع بالخصوص Critique de la raison pure, vol. 1, p. 210-226 (Analytique transcendantale, Deuxième analogie), vol. 2, p. 97 et après (Dialectique transcendantale).

(59) Georges Pascal: *Pour connaître la pensée de Kant*, p. 26 (من أجل معرفة فكر كانط) وأختصر هذا العنوان بهذا الشكل: La pensée de Kant

في كل معرفة عناصر قبلية A priori، وأخرى بعدية A posteriori، الأولى تجد مصدرها في العقل، والثانية في التجربة. هناك معرفة سابقة ومتقدمة على كل تجربة ولا تستند إلى أي شكل من أشكالها - وهي المعرفة الخالصة -، وهناك معرفة لاحقة هي ثمرة للتجربة - وهي المعرفة الإمبريقية أو التجريبية -[65].

كيف نميز بين هذين النوعين من المعرفة؟.

ضابط التمييز هو الكلية والضرورة. المعرفة الخالصة - خلاف المعرفة التجريبية - كلية Universel، أي عامة لا تقبل الاستثناء، وهي أيضاً ضرورية Nécessaire، أي حتمية لا تقبل التخلف.

والتجربة عاجزة عن إعطاء أحكامنا Jugements صفة الكلية والضرورة. هي تفيدنا أن الأشياء تحدث على هذه الصفة أو تلك، في الحالات المحددة التي نلاحظها، ولكنها لا تقول لنا يلزم أن تحدث هذه الأشياء بتلك الصفة في كل الحالات. يقول كانط في المقدمة: "تعلّمنا التجربة جيّداً أن شيئاً مّا هو هذا أو ذاك، ولكنها لا تستطيع أن تنفي أن هذا الشيء يمكن أن يكون مختلفاً عما هو عليه الآن"[66].

لهذا لا يمكن لقضية ما proposition أن تكون كلية أو ضرورية إلا إذا استقلت تماما عن التجربة أي كان ثبوتها قبليًا، وإذا بدا أنها - مثلاً - ضرورية، فهذا معناه أنها قانون من قوانين الإدراك[67].

غير أن هذا الكلام لا يعني الإقلال من أهمية التجربة، إذ لا بديل عنها عند كانط، ولا يمكن أن ندرك الطبيعة بتطوير قوانين الإدراك وحدها وتحليلها.

---

(65) إبراهيم. **كانط**، ص48؛ *La pensée de Kant*, p. 29، معارف خالصة ومعارف امبريقية: Connaissances pures et connaissances empiriques. ونحن نستعمل كلمتي: تجريبي وأمبريقي على أنهما مترادفتان. وهو في الواقع تجوّز، لكنه هيّن. انظر عن المذهب الفلسفي الذي هو الإمبريقية المقال المخصص له في الموسوعة: Encyclopedia Universalis. Art. Empirisme.

(66) Critique de la raison pure, 1/37, l'introduction وهذا -كما ترى- قريب مما لاحظه هيوم على قيمة التجربة ومدى إفادتها لعلاقة السببية بالخصوص.

(67) *La pensée de Kant*, p. 29.

فنحن مثلا نعرف - بشكل قَبْليّ - أن لكل ظاهرة سبباً مّا، ولكننا بدون التجربة لا يمكن أن نعلم السبب المخصوص لظاهرة معيّنة[68].

العقل، والأحكام التحليلية والأحكام التركيبية:

يقول كانط: ليس ثمة شك في وجود أحكام خالصة، أو قبلية، إذ توجد في معارفنا أحكام ضرورية وكلّية مثل قضايا الرياضيات، ومثل مبدإ أن لكل شيء يحدث سبباً مّا، ومثل مفهوم المكان... فنحن نلاحظ أن القضايا القبلية موجودة، بقي أن نعرف ما هو أساسها، وما هي قيمتها؟[69].

لهذه الغاية تصور كانط أن هناك نوعين من الأحكام: أحكام تحليلية، وأخرى تركيبية (Jugements analytiques et synthétiques). ثم يفرّق بينهما:

الأحكام التحليلية: أحكام أولية سابقة على كل تجربة، وهي تبيّن المفاهيم وتوضحها من دون أن تضيف إليها جديداً، فلذا هي لا تخرج عن كونها أحكاماً تفسيرية تشرح معنى حدودها، دون أن يزيدنا محمولها معرفة بموضوعها[70].

فمثلاً قولنا: كل الأجسام ممتدة... حكم تحليليّ، لأنه لا يمكن أن نتصور الجسم بدون امتداد[71]، لأن الامتداد صفة ذاتية للجسم لا تنفك عنه، فمهما تصوّرنا جسماً مّا إلا وتصوّرنا معه امتداداً معيّناً له، وتصوّر الجسم بدون امتداد أمر متعذّر، وهو كتصوّر العدم.

بينما **الأحكام التركيبية**: تقوم على تأليف جديد بين المحمول والموضوع، فتفيدنا علماً زائداً على التصوّر المجرد لكل من المحمول والموضوع. قولنا: "كل الأجسام ثقيلة" تأليف بين محمول "الثقل"، وموضوع "الجسم"... وهذا التأليف لا نستنبطه من تصور الجسم، فنحن لا نعجز عن تمثل فكرة

---

(68) E. Boutroux: *La philosophie de Kant*, p: 129.

(69) *La penseé de Kant*, p. 30-31.

(70) إبراهيم. **كانط**، ص49؛ *La pensée de Kant*, p. 31.

(71) *Ibid.*, p. 31.

الجسم دون أن نستحضر فكرة الثقل، فالثقل شيء زائد على الجسم

المجرد[72].

ما هو مصدر هذا الحكم التركيبي إذن؟ إنه التجربة.

التجربة تعرفنا على خصائص المفاهيم التي نملكها، فهي تضيف دائماً إلى

معارفنا شيئاً جديداً، نعجز - بمجرد تحليل ما نملك من مفاهيم - عن تحصيل

هذه الإضافة. لذا فكل حكم تجريبيّ هو أيضاً حكم تركيبيّ[73].

أما إذا وصلنا إلى حكم - يخصّ مفهوماً مّا - دون أن تفيدنا التجربة

والملاحظة في شيء، فهذا معناه أن هذا الحكم تحليليّ - لاستغنائه عن التجربة

- وهو أيضاً بسبب هذا الاستغناء أوّلي.

لذا يقرر كانط هذه القاعدة: كل الأحكام التحليلية أحكام أولية[74].

وهل توجد أحكام تركيبية أولية؟

هذا هو السؤال الجوهريّ الذي طرحه كانط، وهو أيضاً المحور الأول

لفلسفته النقدية، خصوصاً في نظريته للمعرفة. وهو أيضاً موضوع كتابه "نقد

العقل الخالص"[75].

لقد لاحظ كانط أن العقلانيين يردون العلم كله إلى الأحكام التحليلية، قالوا

بما أن العلم ضروريّ، إذن يمكن أن ننتج المعرفة بتحليل ما نملك من مبادئ

ومعلومات. ولاحظ - بالمقابل - أن التجريبيين يردون العلم جميعه إلى

الأحكام التركيبية، لأنهم لاحظوا أن الفكر يعجز عن التركيب بين شيئين لم

يسبق له أن رآهما مرتبطين فعلاً في التجربة[76].

إذا أردنا - يقول كانط - أن تكون للعلم صفتا الضرورة والواقعية في الوقت

---

(72) إبراهيم. **كانط**، ص43؛ *La pensée de Kant*, p. 31

(73) *La pensée de Kant*, p. 31.

(74) *Ibid.*, p. 31

(75) *Histoire de la philosophie*, vol. 5, p. 249.

(76) إبراهيم. **كانط**، ص49-50.

نفسه، فلا بد أن تكون فيه أحكام تركيبية وأولية في الوقت نفسه: التركيب صفة الواقعية، والأولية صفة الضرورة[77].

يثبت كانط - إذن - نوعاً ثالثاً من الأحكام تتمتع بمزيج من صفات التركيب والتحليل، فهي الأحكام التركيبية الأولية.

وطريق هذا الإثبات أن يبيّن كانـط أن هذه الأحكام موجودة فعلاً، في كل من الهندسة والحساب، أيّ في الرياضيات.

مثلاً قولنا: "الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين" حكم تركيبيّ قبليّ، فنحن نستنتج شيئاً جديداً (أقرب مسافة) من مجرّد تصورنا لنقطتين متباعدتين[78].

هو تركيبيّ لأننا لم نستخلص فكرة "أقصر مسافة" من فكرة "الخط المستقيم"، فالمعطى لنا هو وجود نقطتين وأنهما تشكّلان خطًّا مستقيماً، والجديد الذي استنتجناه هو أن هذا الخط هو المسافة الأقرب بين النقطتين. فليس في فكرة النقطتين ما يتضمن هذا الاستنتاج.

وهو أولي، لأن العلاقة بين الفكرتين - الموضوع والمحمول - ضرورية، ما دام أن إنكارها يوقع في التناقض[79].

وكذلك حين نقول: 7 + 5 = 12، فليس في فكرة "الرقم7" أو "الرقم5" ما يتضمن فكرة "12" بأي صورة من الصور، فهذه ليست إلا ثمرة للتركيب بين الفكرتين (7 و 5). وليست التجربة هي مصدر هذا التركيب بل الإدراك، وهذا معناه أن فكرة 12 فكرة أولية[80].

اعتقد كانط أنه قد نجح في إظهار الطابع التركيبيّ والأوليّ للرياضيات، لهذا حاول أيضاً فعل الشيء نفسه في علوم الطبيعة[81].

---

(77) المرجع السابق، ص50.

(78) *La pensée de Kant*, p 32.

(79) إبراهيم. **كانط**، ص50.

(80) *Histoire de la philosophie*, vol. 5, p. 248-249.

(81) *La philosophie de Kant*, p. 77.

تساءل إذا كانت الرياضيات الخالصة ممكنة، فهل يمكن أن تقوم فيزياء خالصة، وكيف؟ هل توجد في الفيزياء أحكام تركيبية أولية؟ لقد وجه كانط جهده الأكبر - في القسم الذي يتعلق بالمعرفة من فلسفته، وهو القسم الأهم لأن غيره ينبني عليه - إلى إثبات وجود هذه الأحكام وحصرها ودراستها. ولا غرابة في ذلك، فإن علاقة السببية - عنده - هي أحد أهم هذه الأحكام التركيبية الأولية.

بين الفهم والحساسية:

بحث كانط عن هذه الأحكام في الطبيعة، ووجد أنه من اللازم دراسة الطريقة التي ينظر بها العقل الإنسانيّ إلى العالم الطبيعي، فألفى نفسه مسوقاً إلى التساؤل الآتي: ما هي الطريقة التي يركب بها الذهن "مدركات الحساسية لكي يكون منها أحكاما كلية ضرورية"؟[82].

يفرّق كانط بين الحساسية Sensibilité والفهم Entendement، فالإدراك عنده قسمان[83].

الفهم تعقل مجرد، وهو - تقريباً - مَلَكة الحكم[84]. والحكم عبارة عن التأليف - أو التركيب - ، فهو يردّ المعطيات التي تأتي إلينا من الحس إلى نوع من الوحدة، لأن هذه المعطيات متناثرة وتَرِد علينا بلا رابط يربط بينها ويجمعها، فيقوم الفهم ويؤلف بينها في حكم واحد[85].

---

(82) إبراهيم. **كانط**، ص52.

(83) المرجع السابق، ص 51-52؛ *La philosophie de Kant*, p. 101-102.
وقد تستعمل كلمة "الذهن" عوض كلمة "الفهم"، وهما هنا سواء. وهناك أمر آخر وهو أن كانط يتحدث أحياناً عن "قسم" آخر، هو الفكر، له وظيفة أخرى غير الحدس والتفهم.. لكن الحساسية والفهم هما أهم الوظائف العقلية، لذا جاز لنا أن نحصر الإدراك فيهما معا. ما أريد أن أبيّنه هو أن نظرية المعرفة الكانطية واسعة ومعقدة بعض الشيء، وفيها تفاصيل كثيرة، لكن بما أنها ليست - أعني هذه التفاصيل - على اتصال وثيق بموضوع البحث فإنني لم أشر إليها توفيراً لجهد القارئ ووقته ورغبة في الاختصار وتجنباً للاجترار... لهذا كان هذا العرض صورة تقريبية فقط لفلسفة كانط.

(84) إبراهيم. **كانط**، ص51-52؛ *La pensée de Kant*, p. 42-43.

(85) إبراهيم. **كانط**، ص 62-63؛ *La pensée de Kant*, p. 43; *La philosophie de Kant*, p. 78.

وهذا التأليف - الذي هو الحكم - لا يتم اعتباطاً، إذ توجد بمَلَكة الفهم بنيات عميقة توجه عملية الحكم، ويسمّيها كانط بالمفاهيم الخالصة للذهن، أو بالمقولات[86]. وسأعود إليها بعد قليل.

أما الحساسية فهي ملكة الإدراك الحسّي، أو هي الحدس الحسّي[87]. ويسمّي كانط "الحدس" شكل المعرفة المتعلق بالأشياء والموضوعات. فإن كان هذا الشيء محسوساً، فإن الحدس الذي يطابقه يسمى حدساً تجريبيًا - أو امبريقيّاً - ، بينما الشيء يسمّى ظاهرة[88].

صور الحدس الحسي:

يفرّق كانط في الحساسية بين المادة والصورة. المادة هي موضوع الإدراك الحسّيّ، أي الشيء الذي وقع عليه الإحساس. أما الصورة Forme فهي مبدأ باطن في الذات العارفة، وهذا المبدأ يسمح للذات بتنظيم محتوى الإدراك الحسّيّ وفقاً لعلاقات خاصة[89].

المواد كثيرة جدًّا كثرة ما تقع عليه الحساسية، أما الصور التي تنظم ما يرد علينا من الخارج من معطيات هذه الحساسية فثنتان: الزمان والمكان.

فهما صورتا الحساسية، وهما أوليتان[90].

وليس للزمان والمكان وجود خارجيّ حقيقيّ، بل هما صورتان للذهن يدرك بهما الموجودات وينظم بهما ما يحصله من معارف. ولذلك نحن لا نستطيع أن نتصوّر - في العالم - شيئاً في غير مكان، ولا حدثاً في غير زمان. فتصوّرُنا للمكان والزمان حدس أوّلي سابق على التجربة ولا يرجع إليها البتة، بل قيام التجربة عينها أمر مشروط بوجود هذا الحدس. ولو لم يكن لنا هذا الحدس الأولي بالزمان والمكان لما أمكن أن توجد أحكام تركيبية وأولية في

---

(86) *La pensée de Kant*, p. 42-43.

(87) إبراهيم. **كانط**، ص51-52.

(88) *La pensée de Kant*, p 34.

(89) إبراهيم. **كانط**، ص 53.

(90) المرجع السابق، ص 54.

الرياضيات، لأن هذا العلم يقوم على هاتين الصورتين، كما في الهندسة - علم المكان - ، والحساب - علم الزمان - [91].

هل نحن ندرك الأشياء في ذاتها؟

يعتقد كانط أن للعالم الخارجي وجوداً موضوعيًا مستقلاً عنّا. فلأنني أدرك عن نفسيّ أنني موجود، فأنا أدرك أن غيري - أي العالم - موجود أيضاً. وهكذا جعل كانط من وجود الوجود الخارجي شرطاً في وجودنا نحن[92].

يقول جلسون: "إذا كانت واقعية العالم الخارجيّ في نظر كانط بمثابة يقين مباشر، فذلك لأن "خارجية" العالم هي نفسها "باطنة" فينا"[93].

وبهذا يتضح أن مثالية كانط مثالية معتدلة تختلف عن المثالية المطلقة كتلك التي نادى بها بركلي[94] مثلاً.

ومن جهة أخرى يقول كانط : نحن لا نعرف الأشياء في ذاتها : ما هي، وكيف هي... بل نعرف ظواهرها فقط، ولا يمكن أن نتجاوز ذلك مهما تقدّمت التجربة، لأن التجربة نفسها محكومة بطبيعة فهمنا الذي لا يصل أبداً إلى إدراك عمق الأشياء[95].

---

(91) المرجع السابق، ص 54-56؛ *La pensée de Kant*, p. 40.

(92) إبراهيم. **كانط**، ص 70؛ *La pensée de Kant*, p. 51-52.

(93) عن: **كانط**، ص 68؛ أما Etienne Gilson (1884-1978) فيلسوف فرنسي؛ وهو مختص بالفلسفة المدرسية في العصر الوسيط، حيث ألّف: **التومية**، **فلسفة العصر الوسيط**، **روح فلسفة العصور الوسطى**، درّس بمعهد فرنسا - المعروف بكوليج دوفرانس - وبكندا. نال جائزة الأكاديمية الفرنسية سنة 1946.

(94) George Berkeley (1685-1753) فيلسوف وعالم دين من إيرلندا. درّس اللغات القديمة والدين بدبلن، وسافر إلى إيطاليا وفرنسا... كما قصد إلى إحدى ولايات أمريكا بغرض نشر المسيحية فيها، لكنه عاد بسبب قلّة المال. بدأ بركلي بنقد الحواس، وخصوصاً الإبصار، في: **بحث في الرؤية**. ثم وسع ذلك إلى نقد المعرفة القائمة على هذا الإبصار: **بحث في مبادئ المعرفة**. **حوارات بين هيلاس وفيلونوس**. والمبدأ الأساسي عنده هو: أن توجد معناه أن تشاهد وترى. فبدا أن فلسفة بركلي اللاّمادية تنفي كل حقيقة خارجية، فالعالم - عنده - نسق من العلاقات ذات الدلالة.

(95) *La pensée de Kant*, p. 38-39.

ليس يعني هذا أن الظاهرة أمر خيالي لا وجود له، فهي واقعية، إلا أن واقعيتها لا تكمن في الشيء عينه، بل في نسبته إلى الإنسان[96].

نظرية المقولات:

قلت إن كانط يفرق بين الفهم والحدس الحسّيّ، وإن هذا الفهم هو مَلَكة الحكم الذي يؤلّف ويركّب. لكن هذا التأليف يتم عن طريق بنيات ذهنية يسميها كانط بالمقولات.

ما هي هذه المقولات وكيف انتهى إليها فكر هذا الفيلسوف؟.

يرى كانط أن ما نعبر عنه عادة باسْم "التجربة" إنما هو ضرب من المعرفة يستلزم نشاطاً معيناً للذهن. فلا بدّ أن نفترض وجود قاعدة للذهن - في صميم ذواتنا - قبل أن نتعرض لموضوعات الخارج، فتوجد هذه القاعدة بطريقة أولية سابقة على كل تجربة. وهذه القاعدة هي المعاني الأولية التي لا بدّ لموضوعات التجربة أن تتلاءم معها وتحدث وفقها. هذه المعاني حصرها كانط في مقولاته الشهيرة[97].

التجربة نفسها خاضعة لهذه المقولات، وبدونها لا يمكن أن ندرك شيئاً ما باعتباره موضوعاً للتجربة.

فالمقولات شروط ذاتية للفكر، ولا نستطيع أن نفكر أو نحكم في الحدوس الحسّية بدونها، وهي لهذا صور قبلية[98]. وهذه هي:

1 - الكم: أ - الوحدة. ب - الكثرة. ج - الجملة.

2 - الكيف: أ - الإيجاب. ب - السلب. ج - الحد.

3 - العلاقة أو الإضافة: أ - الجوهر والعرض. ب - السبب والأثر (أو العلّة). ج - التفاعل.

---

(96) *Ibid.*, p. 40.

(97) إبراهيم. **كانط**، ص63-64.

(98) *La pensée de Kant*, p. 44.

4 - الجهة: أ - الإمكان. ب - الوجود. ج - الضرورة[99].

يمثل الكم والكيف المقولات الرياضية، بينما الإضافة والجهة - وفيهما مقولة "العلّية" - تمثّلان المقولات الطبيعية أو الدينامية[100].

وليس لهذه المقولات من قيمة معرفية إلا حين نطبقها على الأشياء - أو على الأصح على ظواهر الأشياء - في تجاربنا[101].

المقولات تؤلّف بين الظواهر، وبها تتوحّد الكثرة المحسوسة فيها وتصبح مدرَكة[102]، ولذلك نقول إن المقولات هي المبادئ التي تجعل التجربة ممكنة[103].

أما كيف ترسخت في الذهن هذه المبادئ الأولية، وبأية طريقة ينتجها الذهن، فهذا أمر اعتبر كانط أن إدراكه والجواب عنه يفوق طاقة العقل البشريّ[104].

وبما أنني لست متأكداً من أن هذا الكلام واضح لا لَبْس فيه، فإنني أضرب للقارئ هذا المثل: المقولات نوع من النظارات التي عن طريقها يبصر الإنسان العالم، ويفهم الذهن ما يقع فيه. فلولا هذه النظارات لاستحالت المعرفة - خصوصا التجريبية - ، لأنها أدوات النظر والفهم.

لكن فهمنا للظواهر يتأثر بهذه النظارات، بحسب طبيعتها، أعني لو كانت عندنا نظارات أخرى لأبصرنا العالم بصورة مخالفة لما نفعله الآن. وهذا معنى نظرية كانط أن الواقع محكوم بفكرنا نحن، لا العكس، وأن الأشياء هي التي تدور على أفكارنا، لا أن الأشياء معطيات جاهزة وما على الذهن إلا أن يدور حولها محاولاً فهمها واستيعابها (وهو ما يُطلَق عليه الثورة الكوبيرنيكية، في المعرفة).

(99) إبراهيم. **كانط**، ص65؛ *La pensée de Kant*, p. 43-44.
(100) إبراهيم. **كانط**، ص67.
(101) *La pensée de Kant*, p. 46.
(102) إبراهيم. **كانط**، ص62-63؛ *La pensée de Kant*, p. 46.
(103) *La pensée de Kant*, p. 44-45.
(104) *La philosophie de Kant*, p. 74.

وهذا أيضاً معنى قول كانط إننا ندرك ظواهر الأشياء لا الأشياء في ذاتها.

هذا غاية ما يمكن للمقولات أن تقدمه لنا، نظراتنا إلى الخارج محكومة بهذه "النظارات" الباطنية.

الفرق بين المقولات وصور الحساسية:

الزمان والمكان صور للحدس الحسّيّ، فهي ترتد إلى الإدراك الحسّي المحض. أما المقولات فمبادئ ذهنية مجرّدة، صحيح أنه لا قيمة لها من دون التجربة، لكنها مستقلة عنها[105].

مقولة السببية:

رأى كانط أن الخطأ الكبير الذي وقع فيه كل من ليبنتز وفولف هو أنهما لم يضعا بين الإدراك الحسّيّ والذهنيّ سوى تفرقة منطقية: الحس يمدّنا بموضوعات تصوّر من الخارج، مختلطة وغير متمايزة، وإن كانت مكتملة... بينما تنحصر مهمة الذهن في إيضاح تلك الموضوعات وتوسيعها وتنظيمها. وهذه النظرية لا تفسّر لنا كيف تستحيل أحكام الحس - وهي بطبعها شتات متناثر ومتنافر - إلى أحكام تجربة، لها صفة العموم والضرورة[106].

من هنا دخل هيوم ورد الاعتقاد في السببية، فما دامت مهمة الذهن هي التنظيم فقط، فهذا معناه أن الضرورة السببية تجد أصلها في الخارج، وأنها صورة عما يقع تحت الحس؟ أين - إذن - في الخارج هذه الضرورة؟[107].

وإذا كان هيوم يؤمن بمعطيات الحس فقط، بينما يؤمن فولف بالعقل وحده... فقد حاول كانط وضع حدّ أوسط بين المعطى الحسّي من جهة، وبين العقل من جهة أخرى؛ فجعل "الفهم" - أو الذهن - هذا الحدّ، وجعل منه أداة ربط بين الحدس الحسّي والمدرك العقليّ.

---

(105) إبراهيم. **كانط**، ص 65.

(106) المرجع السابق، ص 60.

(107) انظر: *Critique de la raison pure*, vol. 1, p. 215-216.

المعرفة بدون الحساسية تكون غير ذات موضوع، أي مستحيلة، لأنها لا تتعلق بشيء. وهي بدون ملكة الفهم غير قابلة للتعقل أصلاً، فلا بدّ للمعرفة منهما معا.

إذن، لا بدّ أن ندرج الحدس الحسّي تحت تصور ذهني يحدد صورة الحكم بالنسبة إلى هذا الحدس، ويربط الشعور التجريبي الخاص... بشعور كلّي عام، وبذلك يكون لأحكام التجربة صدق كلّي وضروريّ[108]. وهو ما سعى إليه كانط بـ "اكتشافه" المقولات التي هي هذه الأحكام الكليّة الضروريّة.

يقول: "حين نلاحظ أن وضعين يتتابعان، بحيث يوجد الشيء الأول ثم يكون الشيء الثاني... فهذه الملاحظة تتم بالمخيلة... فهو الذي يلاحظ التتابع عن طريق مفهوم الزمان.

مجرّد النظر إذن لا يحدد العلاقة الموضوعية بين الشيئين. لكي نعرف هذه العلاقة يجب أن نعتبرها ضرورية، أي أن ذلك التتابع بين الشيئين يكون وفق نظام محدد وضروريّ.

لكن المفهوم Concept الذي يحتوي على هذه الضرورة لا يمكن إلا أن يكون مفهوماً ذهنيًا خالصاً، وهذه هي علاقة السبب بالأثر التي تجعل من الثاني - أي الأثر - نتيجة للسبب. وفي هذا المفهوم الذهنيّ شيء زائد لا تراه المخيلة، أي مجرد التتابع.

التجربة غير ممكنة لو لم نخضع سلسلة الظواهر المتتابعة لقانون السببية... وهذه الظواهر غير ممكنة إلا كموضوعات للتجربة"[109].

طبيعة المقولة:

لقد كانت المشكلة الأساسية التي تعرض لها كانط - في الفلسفة المتعالية - هي دراسة إمكان وجود أحكام فيزيائية ذات طبيعة تركيبية أولية[110].

---

(108) إبراهيم. **كانط**، ص61.

(109) *Critique de la raison pure*, vol. 1, p. 210-211.

(110) من بحث شوفالي Catherine Chevalley مديرة بحوث بالمركز الوطني للبحث العلمي =

وأهم هذه الأحكام التي وصل إليها كانط هو: مقولة السببية[111]. فالعلّية عنده حكم تركيبي لا تحليلي[112]، لأن للتجربة دوراً في صياغة هذا الحكم الذي يركب معرفة جديدة من عناصر توجد بالخارج. إلا أن "مفهوم العلّية" - كما يقول الدكتور زكرياء إبراهيم - [113] لا يمكن أن يُعَدّ مجرّد تصوّر مستخلص من التجربة، ما دامت التجربة عرضية ومحدودة، وبالتالي عاجزة عن تحقيق أي ترابط ضروريّ بين الظواهر. فلو أننا اقتصرنا على التجربة، لما كان في وسعنا مطلقا أن نصل إلا إلى مجرد يقين علميّ شرطيّ. وأما إذا قلنا إن مرجع "العلية" إلى "الذهن" فسيكون علينا أن نبين كيف تتفق تصورات الذهن مع الأشياء، أعني كيف يتسنى لذهننا أن يبلغ الواقع خارجا عنه"[114].

ولهذا فإن العلّية حكم أوّلي، والمعرفة القائمة على هذا الحكم هي بطبيعتها لا تقبل الاحتمال ولا الاستثناء، فهي ضرورية كلية. وهذه المعرفة تتمثل أساساً في المسائل الرياضية وبعض قضايا الفيزياء[115].

عند كانط، كل قضية يُنظَر إليها على أنها ضرورية فهي حكم أوّلي. وكل قضية يُنظر إليها على أنها كلية - أي لا تأتي من التجربة - فهي أيضاً حكم أولي[116].

لهذا كله فإن السببية مبدأ تركيبيّ أولي[117]. وكل التغيرات تتم وفقا لهذا المبدإ[118].

= بفرنسا. وعنوان بحثها: "الطبيعة والقانون في الفلسفة الحديثة". وهذا البحث يوجد - ضمن بحوث أخرى - في كتاب *Notions de Philosophie*, vol. 1, p. 173-174، (مفاهيم الفلسفة). وحين أحيل على هذا الكتاب فقصدي هو هذا البحث.

(111) *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 174.

(112) *Histoire de la philosophie*, vol. 5, p. 249.

(113) كاتب مصري مختص في الفلسفة. نال رسالة الماجستير من جامعة القاهرة سنة 1949 في موضوع: "فلسفة الفعل عند موريس بلوندل" وحصل على الدكتوراه من السوربون في موضوع: "ميتافيزيقيا هوكنج"، سنة 1954. له عدة دراسات في الفلسفة الغربية والإسلامية.

(114) إبراهيم، **كانط**، ص63.

(115) المرجع السابق، ص48.

(116) *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 174-175, notes.

(117) *Ibid.*, vol. 1, p. 175.

(118) *La pensée de Kant*, p. 50.

هذا خلاصة بحث كانط لموضوع السببية، فما دامت التجربة لا تعطي المشروعية المطلوبة لمبدإ السببية، إذن سيفرضها الذهن البشريّ نفسه[119].

على أن كانط لا يعترف بالبحث عن الأسباب البعيدة لظواهر الأشياء، فهناك حدّ معيّن للتفسير بالأسباب. لقد جعل كانط من محاولة النفاذ إلى عمق الأشياء أمراً لا معنى له، لأن الذهن البشريّ بطبيعته لا يستطيع إدراك كنه الأشياء. لهذا حطم كانط كل أمل لإدراك حدود العالم، والمكونات النهائية للمادة، والأسباب الحرة والبعيدة. . .[120].

مشكلة العِلم في تصوّر كانط:

قصد كانط إلى الدفاع عن العلم وتثبيت قواعده، وبدا له أن فيزياء نيوتن[121] نموذج مثاليّ لما يمكن أن يكون عليه العلم.

لكن ذلك تطلّب منه تحقيق شرطين[122]:

الأول: أن يكون العلم ضروريًا، كما نادت بذلك الفلسفة العقلية، لأنه لن يكون علماً لو اقتصر فقط على حشد الوقائع دون الكشف عن علاقات ضرورية فيها.

الثاني: أن يكون واقعيًا، أي يستند إلى التجربة، ويمكن تطبيقه عليها. كما نادت بذلك الفلسفة التجريبية.

وهذه مشكلة قديمة وعويصة. لقد أراد كل من ديكارت ومالبرانش وسبينوزا

(119) *Encyclopaedia*, 19/585, Art Réalisme (philosophie). (مقال فلسفة الواقعية).

(120) *Histoire de la philosophie*, vol. 5, p. 272.

(121) Sir Isaac Newton (1642-1727) رياضي وفيزيائي وفلكي إنكليزي. بدأ حياته العلمية بدراسة بنية المادة وتحولاتها. وبعد ولوجه لجامعة كامبريدج بلندن - والتي سبق أن درس بها- أستاذاً للرياضيات، اهتم بدراسة الضوء، ووضع نظرية في الألوان. اكتشف نيوتن الحساب التفاضلي - مع ليبنتز - وبذلك استطاع تفسير ميكانيكا السماء، وهو موضوع كتابه الذي كان بعيد الأثر على العالم: **المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية**. نشره سنة 1687.

(122) إبراهيم. **كانط**، ص 23، 47.

وليبنتز[123] - على الخصوص - تجاوز التصور الصوريّ المنطقيّ للأشياء، وكان هدفهم التوحيد بين العلم والواقع. لكنهم وجدوا أنفسهم إزاء اختيارين: التحليل الخالص، أي علم بلا حقيقة. أو التركيب، أي واقع بلا علم، بمعنى بلا علم ضروريّ[124].

وهذا معنى "الأحكام التركيبية الأولية" التي حاول كانط أن يؤسس عليها العلم كله، والتي تحقق هذين الشرطين.

يقول بوترو[125]: حين نعتقد أن لا شيء تركيبيّ في الروابط والعلاقات بين الأشياء في الطبيعة، بل كلها روابط تحليلية... فهذا معناه أننا نعتقد أن لهذه الروابط وجوداً موضوعيًا ومستقلاً، وما على العقل إلا أن يدرسها ويحللها ويكتشف قوانينها. فالسببية مثلاً علاقة موضوعية على العقل اكتشافها.

وحين نقول - مثل كانط - إن هذه العلاقات بين الأشياء - أو ظواهر الأشياء - تركيبية وليست تحليلية، فهنا يصبح من الصعوبة بمكان أن ندعي أننا نعرف وجود هذه العلاقات بطريقة أولية (إذا لم نعترف بالمثالية المتعالية، مذهب كانط). وذلك لأن صفة التركيب تعني أن تفسير هذه الروابط لا يوجد في الألفاظ وحدها، أي في أسماء الأشياء، فلا بد أن يجيء هذا التفسير من خارج هذه الألفاظ. لهذا لا يمكن أن أعرف قبليًا هذا التفسير إذا لم أكن أنا من وضع هذه العلاقة، أعني من ركّبها.

---

(123) Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) فيلسوف ألماني، عبقري مشارك، وواسع الاطلاع، وهو القائل: أنا لا أحقر شيئا، يعني من المعارف. درس اليونانية واللاتينية، وقرأ للقدماء، إضافة إلى الدين والمنطق والفلسفة المدرسية، ثم اكتشف باكون وغاليلي وديكارت وباسكال... رياضي ممتاز، ومنطقي. شكلت فلسفته الصورة الأكمل للعقلانية "الروحية". اشتغل ليبنتز بالسياسة، وهو متحمس لنشر المسيحية، وتكلف بمهمة دبلوماسية، هي إقناع لويس الرابع عشر - ملك فرنسا - بغزو مصر. وانتمى في فترة من حياته إلى التنظيم الديني: "الزهرة والصليب". كثير التصنيف.

(124) *La philosophie de Kant*, p 128; *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 169.

(125) الكلام الآتي كله لبوترو، نقلته بتصرف عن كتابه: *La philosophie de Kant*, p 127-128.
Emile Boutroux (1845-1921) فيلسوف فرنسي. خصم للنزعة العلموية Scientisme =

إذن إذا كان في الطبيعة روابط تركيبية، فهذا معناه أنني أنا من تصورها كذلك، وبطريقة أولية.

لهذا كانت المثالية المتعالية كلها مرتبطة بطبيعة العلاقات بين الأشياء، أي بطبيعة القوانين: هل هي تركيبية أم تحليلية؟.

يقول بوترو: من الواضح أن الجواب السهل هو أن نقول إنها تحليلية. لكن كانط يعترض على ذلك قائلاً: إن هذا يحشر العلم في مجال الممكن، ولا ينقله إلى مجال الواقعيّ. وهؤلاء علماء الرياضيات يحاولون ما أمكن جعل علمهم تحليليًّا، وذلك برده إلى مجموعة مبادئ يستنتجون منها كل قضايا الرياضيات[126]. لكنهم يعترفون بأن الرياضيات مهما أوغلت في اعتماد طابع التحليل، ابتعدت عن الواقع والحقيقة، وأصبح لها طابع رمزيّ خالص.

العلم التحليليّ يحقق لنا هدفاً، وهو أننا ندرك به الشيء باعتباره ضروريًّا. لكننا في هذه الحالة لا نعرف الشيء المعطى لنا في الخارج، بل ندرك فقط شيئاً مجرّداً ومثاليًّا.

هذا الاعتراض هو ما يسوغ لنا مشروعية قيام الأحكام التركيبية الأولية.

كانط ينقد هيوم:

لاحظ هيوم أن السببية علاقة ضرورية في الظاهر، بما أن الأثر لا يتخلف عن السبب، لكنه ردها إلى المعرفة الفطرية - أو المشتركة Sens commun - بين البشر.

بينما يقول كانط: إن وجود هذه العلاقة أمر ثابت، فهذا ما أكدته فيزياء نيوتن التي أوضحت لنا أن العقل قادر على تقرير علاقات ضرورية بين الأشياء الواقعية. وما دام أن هذه العلاقة موجودة فينبغي أن تكون معقولة، أي يمكن تعقلها[127].

= اهتم بمشكلة الحتمية والحرية في العلوم، وخصص بعض كتبه لدراسة القانون الطبيعي. من أهم كتبه: **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**.

(126) حتى إن بعضهم يرد الرياضيات إلى مبدأ وحيد أوحد، هو: مبدأ التناقض. لهذا توجد بين الرياضيات والفيزياء هوة عميقة، فعالم الأولى هو الممكن، وهو عالم واسع لا يحد، وعالم الثانية هو الحادث - أو الواقعي -، وهو أضيق بكثير.

(127) *La philosophie de Kant*, p. 101.

وهكذا بينما يتساءل هيوم هل من الممكن تفسير العلاقة السببية، فإن كانط متأكد من وجود هذا التفسير، بَلَهْ من إمكانه.

إذن أين سنجده؟ يقول كانط: لا يمكن أن نجده في التجربة - كما أوضح ذلك هيوم جيّداً - ، ولا يمكن أن نجده في العقل الذي وظيفته منطقية محضة - كما رأى ذلك هيوم أيضاً - .

نجد فكرة الارتباط الضروريّ بين الأشياء في الذهن - أو الفهم - بمقولاته القبلية[128].

لقد تأمل كانط موقف هيوم الفلسفيّ، ولم أنكر أن السببية تكشف عن علاقة حقيقية بين الظواهر. فوجد أن هيوم تصوّر أن الفكر الإنسانيّ يحتوي على نوعين من المفاهيم: مفاهيم أصلها التجربة (أي الانطباعات)، ومفاهيم منطقية خالصة. فلمّا درس السببية وجد أنها حكم تركيبي أولي، لا هو تجريبي فقط - فلا يكون أوليًا ولا ضروريًا، لأن التجربة عبارة عن حوادث متشتتة -، ولا هو منطقي فقط - فلا يكون واقعياً -، وهذا بدا لهيوم أمراً منكراً وغريباً...[129].

يقول كانط: هذا الحصر لمفاهيم الفكر الإنساني غير صحيح، إذ توجد في الذهن مفاهيم - مثل السببية نفسها - لها طابع الارتباط التركيبيّ، ومع ذلك نعترف بها. مثلاً: المادة والصفة (أو الموضوع والمحمول)، نحن نجهل الكيفية الحقيقية للعلاقة بينهما، ومع ذلك نعتقد في ضرورتها. ونقول الشيء نفسه عن مفاهيم أخرى، مثل: الوحدة، والكثرة، والجملة، والأنا، والعالم، والإله.

وفي الرياضيات أيضاً توجد أحكام تركيبية أولية، تفيد الضرورة واليقين. وهيوم يعترف باليقين في هذه الأحكام الرياضية، ولكنه لم يكتشف فيها طابع التركيب والأولية[130].

وقول هيوم بأن السببية تنبني على العادة، والعادة بدورها ثمرة للتكرار

(128) *Ibid.*, p. 101.
(129) *Ibid.*, p. 76.
(130) *Ibid.*, p. 76.

الملاحظ في الطبيعة... هذا الرأي لا يحلّ المشكلة. إذ من أين لنا - يقول كانط - بوجود هذا التكرار في الواقع؟ ألا يلزم ليتحقق هذا التكرار أن تكون الطبيعة نفسها خاضعة لقوانين معينة، هي وراء هذا التكرار؟ وبذلك ألا نفترض وجود ما علينا في الأصل تفسيره؟[131]

لكن لقائل أن يقول: إذا كانت السببية ثابتة في الفهم باعتبارها مقولة من مقولاته، فما الذي يدل على أنها تتوافق مع العالم الخارجي؟

وهذا يحيلنا على إشكال أعم يرد على فلسفة كانط: كيف يتطابق الواقع - ممثلا في الظواهر - مع المقولات الذهنية؟

إشكال على نظرية المقولات:

لقد قصد كانط من وراء "الاستنباط الصوري" للمقولات أن يبرهن على صحة القضية الأهم التي تقوم عليها فيزياء نيوتن، وهي أن للطبيعة قوانين، هي عبارة عن علاقات كلية وضرورية قائمة بين الظواهر[132].

لكن لماذا يفترض كانط أن بين الأشياء في الخارج وبين مبادئ الفهم ومقولاته توافقاً وانسجاماً؟ من أين لنا بأن المقولات توافق الواقع وتتطابق معه؟

لقد بحث كانط هذا السؤال في قسم "الاستنباط الصوري" من كتابه "نقد العقل الخالص"[133]. وجوابه: أثبت هذا التوافق حين أثبت قضية أنه لا توجد - بالنسبة لنا - حقيقةٌ مَا إلا عبر تطبيق هذه المقولات على حدوسنا الحسية. وهذا الإثبات هو موضوع "الاستنباط المتعالي". فتكون العلاقة السببية الضرورية صحيحة لأن التجربة نفسها تصبح مستحيلة بدونها[134].

كيف ذلك؟

هناك نظام ذاتيّ باطنيّ يسبق النظام الموضوعي الخارجي... هذا النظام

---

(131) *Ibid.*, p. 100.

(132) إبراهيم. **كانط**، ص72.

(133) المرجع السابق، ص68-70.

(134) *La philosophie de Kant*, p. 101.

الذاتي ينظم ما يصدر عن النظام الخارجي ويدركه وفق الصور الحدسية والمقولات.

لهذا حين أكتشف في الأشياء القوانين الكلّية التي تسير عليها، فإنني أكتشف القوانين التي وضعها الفهم نفسه في هذه الأشياء، أعني في ظواهرها.

لكن هذا النظام الذاتيّ نفسه مسبوق بنظام موضوعي. كيف؟.

في البداية هناك المواد المتنوعة والتي لا روابط بينها، ثم جاء الفكر وجعل منها مواضيع لتجربته، وهي التي نسميها الأشياء.

لكن بأية طريقة فعل الفكر ذلك؟ يرفض كانط الجواب على هذا السؤال. فثمة قضايا كثيرة تتجاوز قدرة العقل على الإدراك، وموضوع هذا السؤال منها.

إذن، هذه الأشياء المنظمة تعود وتتمثل أمامنا، فتدركها الحساسية، فتكتشف قوانينها الكلية، التي سبق أن وضعها الفكر فيها(135).

هناك إذن مرحلتان في الفكر: المرحلة الكلّية والمرحلة الفرديّة. الأولى تسبق منطقيًا الثانية، لكن الثانية تسبق الأولى زمنيًا(136).

قلتُ: كأن كانط يتصور أن النظام الموضوعي - لظواهر الأشياء - ركَزَ في الفكر البشريّ، فغاب فيه ولم يظهر، ثم إذا أتى الإنسان إلى الواقع نظر إليه وفق شروط ذهنه هو، أي وفق نظام ذاتي باطني له... غير أن هذا النظام الذاتي مسبوق ومتأثر بالنظام الموضوعي الأول... فكأن كانط يرى أن هذا النظام الأول نوع من الفطرة، أو نوع من: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]، أو نوع من "العقل المُطْلَق" على طريقة هيغل(137). هذا إذا صح فهمي، والله تعالى أعلم.

---

(135) اعتمدتُ في هذه الفقرات الأخيرة على بوترو بالخصوص. ويبدو لي في هذا الكلام نوع نشاز بالنسبة إلى النسق الفلسفي العام لكانط. ولا أدري هل هو تفسير خاص من بوترو لفلسفة كانط، وبوترو فيلسوف كبير، أم هو رأي كانط نفسه، أم أنني لم أفهم عن بوترو قصده؟ وللعلم فإن كتابات كانط تحتمل كثيراً تعدد التأويلات والتفسيرات.

(136) *La philosophie de Kant*, p. 103-104. كأن المرحلة الكلية تتعلق بالجنس البشري ككل، بينما المرحلة الفردية تتعلق بالإنسان الواحد.

(137) George Hegel (1770-1831) الفيلسوف الألماني، أستاذ الفلسفة ببرلين. كون فلسفته =

علاقة المقولات بالقوانين الطبيعية:

هكذا يصل كانط إلى تصور فريد للطبيعة. ليس هناك الطبيعة - من جهة -، وقوانين تسير عليها من جهة أخرى، بل الطبيعة هي هذه القوانين، أو نقول الطبيعة هي الصورة بالنسبة للقوانين[138].

إنما كيف للمقولات أن تفرض على الطبيعة أن تكون وفقها، فتكون قوانين الطبيعة من وحي هذه المقولات؟

الجواب أن الظواهر ليست إلا تمثلات للأشياء التي لا نعرفها في ذاتها. ولكي نعرف هذه الظواهر ينبغي أن تتوافق مع الصور القبلية للحساسية، ومع صور توحيد الكثرة، أي المقولات.

وذلك لأن الظواهر ليست عند كانط نسخاً باهتة للأشياء، كما أنها ليست ظلاًّ لهذه الأشياء كما هي في الأمر نفسه، بل هي الطريقة التي يفكر بها الذهن في الأشياء ويحدسها، لهذا لا توجد قوانين الطبيعة في الظواهر، بل فقط بالنسبة للإنسان.

الطبيعة - إذن - مجموعة من تمثّلاتنا الذهنية، ونحن من يُدخِل النظام والاطّراد على الظواهر التي نسميها الطبيعة[139].

وإذا كان علم الطبيعة يوجد، فلأنه ممكن. وإذا كان ممكناً، فلأن لمفاهيم الذهن قيمة "موضوعية". غير أن هذه القيمة لا تتأتّى لهذه المفاهيم - ومن أهمها السببية - من طريق تجريبي - أو إمبريقيّ -، بل لأن وجودها هو الذي يجعل التجربة ممكنة، وبالاستناد - أيضاً - إلى حدوس خارجية.

وفي النهاية فإن الطبيعة هي مجموعة مترابطة من الظواهر. وهذه الترابطات

= من تأمل التقلبات السياسية لعصره، ومن دراسة واسعة للتاريخ الديني والروحي لكثير من الشعوب. نقد الفلاسفة السابقين عليه: كانط وفيشته... ومعاصره شيلين. هدف هيغل إلى حل التعارض القائم بين العقل - الذي يوحد - وبين الواقع - المتنوع لدرجة التناقض.- له: **روح المسيحية ومصيرها، ظاهرية العقل، علم المنطق**... وكتب في فلسفتي التاريخ والقانون.

(138) *Notions de philosophie*, vol. I, p. 179-180.

(139) *Ibid.*, p. 184-185.

هي مجموع ما نسميه بقوانين الطبيعة. ولا سبيل لنا إلى إدراك هذه القوانين إلا بالرجوع إلى مبادئ الفهم في باطننا، لأننا عن طريق هذه المبادئ نفهم الظواهر ونربط بينها بقوانين هي من نتاج هذه المبادئ.

هكذا نقل كانط مشكل السببية إلى أفق آخر ومجال آخر، يخالف ما اعتاده الفلاسفة قبله. وهي نَقْلة لا تعادلها في الأهمية إلا النَّقْلة التي حققها الغزالي، ثم هيوم من بعده.

هل نجح كانط في الرد على هيوم؟

يختلف النقاد في الجواب عن هذا السؤال. بالنسبة للمدرسة الفلسفية التي تمخضت عن فكر كانط، والمسماة بالكانطية، وفيما بعد "الكانطية الجديدة"، فإن كانط حلّ إشكالية العلّية. وبالنسبة لآخرين المهمة ما زالت مطروحة.

يقول زكرياء إبراهيم: "حقًّا لقد أراد كانط أن يدعم العلم الطبيعي، وأن يرد على نزعة هيوم الشكّية، ولكن بعض نقاد "الفلسفة النقدية" قد ذهبوا إلى أن كانط لم يكن سوى مجرد "هيوم بروسي"، بينما ذهب آخرون - على العكس - إلى أنه لم ينجح مطلقاً في الرد على هيوم. وحجة هؤلاء أن كانط لم يستطع مطلقاً أن يخلع على الحقيقة مضموناً موضوعيًّا، بل هو قد عجز تماماً عن تجاوز ظاهرية هيوم Phénoménisme. وذلك لأنه إذا كان الواقع في ماهيته لا يقع بالضرورة تحت طائلتنا، وإذا كانت كل أحكامنا على الوجود أحكام سوفسطائية محضة، فلا بدّ إذن أن تصبح فكرة الحقيقة فكرة وهمية، ما دام المقصود بالحقيقة عموماً هو اتفاق الذهن مع الواقع، بينما نحن في هذه الحالة بإزاء توافق للذهن مع نفسه، أعني بإزاء "ترابط صوري محض". فالظواهر في رأي كانط محكومة تجريبياً بقوانين العلّية ومبادئ الجوهر، ولكنها ليست كذلك إلا لأن ذهننا نفسه قد فَرَض عليها أوليًّا تلك القوانين أو المبادئ. ومن هنا فإن الحقيقة لا تعني بالنسبة إلينا أن نخبر بالأشياء كما هي، بل أن نركب الظواهر على نحو ما ستبدو لنا. وبهذا المعنى تكون الحقيقة مجرد توافق مع قواعد الفكر"[140].

(140) إبراهيم. **كانط**، ص80. راجع نقداً عامًّا لكانط في الكتاب نفسه، ص 240-260.

ويقول بوترو - في معرض المقارنة بين الرجلين -: لم يقدر هيوم الذي يتمسك بالواقع الحقيقي أن يرى الضرورة فيه، أي في هذا الواقع. أما كانط الذي ينطلق من مبدأ الضرورة فلم يستطع أن يثبت هذا الواقع[141].

وذلك لأن نظريّة المفاهيم التركيبية الأولية تظل - فيما يرى بوترو - غريبة، إذ من أين لنا بأنها ضرورية وتفيد الضرورة؟ ولماذا لا يمكن أن يكون للعلم وضع آخر، غير الذي يراه كانط؛ وضع فيه نفصل الظواهر التي تردّ علينا عمّا يدور بداخل أنفسنا؟ أليس العلم القائم على هذه المقولات علم ذاتيّ ليس هو العلم الموضوعيّ الذي أراد كانط تأسيسه؟[142].

بينما يرى فرانك أن مبدأ السببية - في فلسفة كانط - لا يعني شيئاً بالنسبة إلى العالم الواقعي الحقيقي، ما دام أن معناه وتطبيقه أمر ينحصر في الطريقة التي ينظر بها الإنسان إلى العالم[143].

والذي يظهر أن هذا الجدل بين النقاد لم ينتهِ بَعْدُ، فأكثر المناطقة والرياضيين - اليوم - ينكرون وجود أحكام تركيبية أولية تقوم عليها الرياضيات، لكن هذا الإنكار ليس موضع إجماع بينهم[144].

ويعتقد ميرسون أنه لا يوجد شيء في الفيزياء الجديدة - أي فيزياء الذرة والكوانتيك - يمكن أن يخطئ نظرية كانط[145].

إن المشكلة في فلسفة كانط - كما في فلسفات أخرى كثيرة - أنها نسق لا يمكن ردّه، كما لا يمكن إثباته، فهو من نوع النظريات التي يصفها كارل بوبر بأنها غير قابلة للنقض، ليس بمعنى أنها صحيحة في ذاتها، لكن بمعنى أنها

---

(141) *La philosophie de Kant*, p. 104.

(142) *Ibid*., p. 129.

(143) *Le Principe de la causalité*, p. 205.

(144) إبراهيم. **كانط**، ص57-58.

(145) *Réel et déterminisme*, p. 45. وانظر أيضاً ص 21-22. وقارن بـ: *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 216-217, 220.

وانظر: **المشاكل الفلسفية للفيزياء النووية**، ص 15.

تقرر مضامين ليس لنا معايير ولا وسائل لامتحانها، واختبار صحتها، اللهم إلا بالرجوع إلى مصدر أعلى يمثل دور المرجع والحكم، كما هو شأن الوحي بالنسبة للمسلم، بل إن نصوص الوحي نفسها ليست دائماً صريحة وقطعية في الدلالة على المطلوب، تاركة مجالاً واسعاً للنظر العقليّ الحر، وهو بطبعه لا يستقر على حال ولا يصل دائماً إلى اليقين.

ومهما كان الأمر فلا شك أن كانط ساهم في تثبيت مبدإ السببية من الناحية الفلسفية، فطُوِيَ نقد هيوم إلى حين.

المبحث الرابع

السببية و "الحتمية العلمية" والمذهب الميكانيكي.

رغم النقد المهم الذي وجهه هيوم للسببية، فإن أكثر العلماء ظلوا مرتبطين بالمفهوم التقليدي لهذه العلاقة، وساعد على ذلك انتصار فيزياء نيوتن وكذا التأصيل الفلسفي الذي قام به كانط لصالحها.

بل إن القرن اللاحق لقرن هيوم شهد نوعاً من الإيمان "الديني" بأن السببية قانون عام يحكم كل شيء ولا يشذ عنه شيء، فظهرت الحتمية وكانت لها الكلمة العليا طيلة القرن التاسع عشر.

معنى الحتمية(146):

الحقيقة أن ثمة اضطراب كبير في تحديد معنى هذا المفهوم، الذي هو الحتمية. وليس ثمة فروق واضحة ومتّفَق عليها بين الحتمية والسببية. بل إن بعض المفكرين مثل لويس دوبروكلي(147) يتكلم عن سببية غير حتمية. فتكون السببية هنا أعم(148).

(146) راجع ص 24-25 من هذا الكتاب.

(147) Louis de Broglie (1892-1987) فيزيائي فرنسي، حصل على جائزة نوبل عن بعض مساهماته في فيزياء الذرة. له اهتمام بالإبستيمولوجيا، وكتب تبسط الفيزياء الكوانتية وتعرض لبعض إشكالاتها. منها: **الفيزياء الجديدة، والجزيئات الكوانتية**.

(148) مقال الحتمية في Encyclopaedia 7/283, art Déterminisme.

لكن يمكن أن نقول: الحتمية مذهب يرى أن هناك نتيجة واحدة فقط لمجموعة من المعطيات المحددة[149]، بحيث لا يمكن أن تترتب على هذه المعطيات نتيجة أخرى، كما لا يمكن ألا تحدث هذه النتيجة مع وجود هذه المعطيات.

والسببية هي أساس الحتمية وروحها، فالسبب ينتج المسبَّب ولا بدّ، والمسبّب يدل على وجود السبب، وكل سبب معَيَّن يقابله مسبّب معَيَّن... وكل هذا على الإطلاق.

الأصول المباشرة لظهور الحتمية:

الحتمية تصوّر ورؤية، لا نجدها في العلوم فقط. فهي فلسفة نفذت إلى مختلف ميادين المعرفة، وخصوصاً في القرن التاسع عشر، تجدها صريحة وخفية في التاريخ وعلوم النفس والاجتماع.... وفي الفلسفة بطبيعة الحال.

ومَهّد لها بالظهور كثير من الفلاسفة والعلماء[150]، لعل أبرزهم: ديكارت، وسبينوزا، وغاليلي، ونيوتن:

ديكارت:

يرى ديكارت أن الله سبحانه خلق الكون، ووضع فيه قوانين، ثم تركه يسير وفقها، وأنه - مع ذلك - يعين العالم على استمرار وجوده ويحفظه[151].

وهذه التغيرات التي نشاهدها في البيئة المحيطة بنا هي من فعل الطبيعة، أي من الأشياء ذاتها. والقواعد التي تتم وفقها هذه التغيرات يسميها ديكارت بـ"قوانين الطبيعة"[152].

هذه القوانين هي حقيقية وكلية، وهي أيضاً ضرورية.. ليس لأنه كان على

(149) Paul Foulquié: *La volonté*. p. 49.
(150) Emile Meyerson: *Réel et déterminisme*, p. 37-39.
(151) *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 162-163.
(152) *Ibid.*, vol. 1, p. 163-164.

الخالق أن يضعها كما وضعها، بل - يقول ديكارت - إن الله تعالى اختار هذه القوانين وأودعها في الطبيعة بمحض إرادته، تماماً كما يضع الملك القوانين بإرادته وينشرها في مملكته[153].

إلا أن هذه القوانين - في تصور ديكارت - هي قوانين الميكانيكا، في الغالب[154].

لقد كانت مساهمة ديكارت في تأسيس الحتمية مساهمة غير مباشرة، وتمت خصوصاً بطرحه فكرة القانون الطبيعي.

غاليلي:

غاليلي[155] اسم كبير في تاريخ العلم الحديث، حتى إنه يُعَدّ أحياناً مؤسساً لهذا العلم. ويعود ذلك إلى منهجه في البحث العلمي الذي يزاوج بين الجهد النظري القائم على الرياضيات وبين التجربة التطبيقية[156].

اهتمام غاليلي بالرياضيات يعود إلى فكرة طريفة - ولكنها عميقة جدًّا - مؤداها أن الكون مكتوب بلغة رياضية، أعني مخلوق وفق هذه اللغة، وهي فكرة كانت - ولا تزال إلى حدّ الساعة - موجهاً رئيسيًّا للعلم الأوروبي.

يقول غاليلي في كتابه "النقاد" - في نص له مشهور -: "الفلسفة[157]

(153) *Ibid.*, vol. 1, 166.

(154) *Ibid.*, vol. 1, 164.

(155) Galiléo Galilée (1564-1642) عالم إيطالي. درس بجامعة بيز، حيث لم يحصل ولا على شهادة واحدة. أسس علم الديناميك (بحسب التأريخ الغربي للعلوم)، ووضع كثيراً من الصيغ في الفيزياء. تحول إلى الفلك بعد صنعه لمنظار. اكتشف خطأ فيزياء أرسطو، وألف في الانتصار لنظرية كوبرنيك، لكن الكنيسة حاكمته، فاضطر إلى التراجع ظاهراً، وخضع آخر حياته لإقامة جبرية.

(156) راجع في أثر غاليلي في تطور العلم ونشوء مفهوم القانون العلمي، وكذا بناء العلوم على الرياضيات، بحث شوفالي في كتاب: *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 137-149.

(157) يعني هنا الفيزياء، وكان شائعاً في تلك الفترة إطلاق لفظ الفلسفة على علوم الطبيعة، وبعضهم كان يميز الفيزياء عن الفلسفة العامة فيسميها: الفلسفة الطبيعية. أما قوله: هذا الكتاب المفتوح، فيعني به الكون.

مكتوبة في هذا الكتاب الواسع المفتوح دائماً أمام أعيننا. غير أنه لا يمكن لنا فهم هذا الكتاب إذا لم نعكف أولاً على فهم لغته، ومعرفة الحروف التي تتشكل منها هذه اللغة. إنه مكتوب في لغة رياضيّة، وحروف هذه اللغة هي المثلثات والدوائر وغيرها من الأشكال الهندسية. وبدون هذه الحروف يستحيل على الإنسان أن يفهم كلمة واحدة"[158].

دعا غاليلي إلى تحويل الواقع المحسوس إلى موضوع تجريدي يمكن فهمه ومعرفة قوانينه[159]. صحيح أننا لا نعرف إلا النزر اليسير من هذه اللغة، كما يوضح ذلك تناقضات موضوع اللانهائي في الرياضيات Mathématiques de l'infini، لكن هذه المعرفة البسيطة هي أملنا الوحيد لفهم العالم[160].

وما دام الكون مكتوباً بلغة رياضية، فستكون له خصائص الرياضيات. وهكذا بدا لغاليلي أن العالم قائم على نظام خالد، غير محسوس ولا مرئي، لكنه مفهوم ومتعقل، يهيمن على ظواهر الوجود ويحكمها، وفق علاقات ثابتة وضرورية[161]. وفي هذا النظام - كما ترى - خصائص الحتميّة.

العالم - إذن - عبارة عن آلة عظمى، منظمة بإحكام حسب قوانين معينة، والتفسير العلمي الوحيد هو التفسير بالأسباب والنتائج، ولهذا كانت العلاقة السببية في فيزياء غاليلي علاقة فاعلة وضرورية[162].

منذ غاليلي استغنى العلماء عن أنواع الأسباب، واحتفظوا بالسبب المادّي

---

(158) عن صاحب: *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 140-141 الذي نقله بدوره عن كتاب غاليلي L'essayeur, p 141, éditions. Belles-Lettres, Traduction de C. Chauviré, 1980.

(159) (تاريخ الفيزياء) Robert Locqueneux: *Histoire de la physique*, p. 31-32.

(160) *Ibid.*, p. 37.

رغم أن ديكارت هو الذي وضع "الهندسة التحليلية" التي أصبحت فيما بعد أداة رئيسية لعمل الفيزيائي، إلا أنه لم يول أهمية كبرى لإمكانية إدخال الرياضيات على الفيزياء، وكان يعتقد أن الأسباب والعلل من الكثرة والتعقيد بحيث لا يمكن أن نصل إلى وضع آثارها في صيغ Formules بسيطة. راجع: *Histoire de la philosophie*, vol. 4, p. 103.

(161) (فلسفة وعلم الزمان) Bernard Piettre: *Philosophie et science du temps*, p 32

(162) ابن ميس. **السببية: في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية**، ص 28-29.

الفاعل، والذي يكون - أظهر ما يكون - في الحركة الميكانيكية[163]. وهكذا مهد غاليلي لظهور نيوتن.

نيوتن:

حين ظهرت الفيزياء الرياضية - أمل غاليلي لفهم العالم - في القرن السابع عشر[164]، لم تعد "قوانين الطبيعة" فكرة غامضة ومضطربة، بل أصبحت تعبر عن علاقات كلّيّة وضروريّة تحكم جميع الظواهر الطبيعية، بشكل حتميّ، أو يكاد[165].

وقد تمَّ هذا على يد نيوتن الذي أحدث ثورة هائلة في الفيزياء سرعان ما امتد أثرها إلى سائر العلوم - حتى الإنسانية منها -، بل كان لهذه الثورة أثر كبير على الأنساق الفلسفية اللاحقة - نموذج كانط -، وعلى أنماط التفكير للشعوب الأوروبية نفسها.

قبل نيوتن، لاحظ علماء الفلك أن ثمة نظام عجيب تسير عليه الأفلاك ولا تحيد عنه قيد أنملة، فترجموا حركة الأجرام السماوية في حسابات رياضية دقيقة، لكنها مشتّتة متناثرة. فلما جاء كبلر[166] صاغها في معادلات ثلاثة، غير أنها مختلفة، وغير مفسّرة.

الإنجاز الكبير لنيوتن هو أنه توَصّل إلى جمع هذه المعادلات في معادلة واحدة، ثم قدم تفسيراً متكاملاً وصلباً لحركة الأفلاك... وهذا موضوع كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية".

---

(163) المرجع السابق، ص 32-33؛ وقارن بـ: *Histoire de la physique*, p 20-21.
وانظر في الفرق بين فيزياء غاليلي والفيزياء السابقة عليه - خصوصاً الفيزياء المدرسية Scolastique: *Histoire de la physique*, p. 21, 37.

(164) *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 130 et aprés.

(165) *Ibid.*, vol. 1, p. 129.

(166) Johannes Kepler (1571-1630) عالم ألماني، ومؤسّس علم الفلك الحديث. اعتمد على الملاحظات الكثيرة لسابقه براهي، ثم اكتشف قوانين دوران الأفلاك حول الشمس، وهي المعروفة بقوانين كبلر، وهذه قدمت - لأول مرة - وصفاً دقيقاً لحركات الأجسام السماوية، مما سمح له بالتنبؤ الصحيح بمرور كوكب عطارد بين الأرض والشمس سنة 1631. له أعمال أخرى في علم البصريات.

يتكون العالَم عند نيوتن من المادة، وهي الجسيمات، ومن الحركة، التي بها تتنقل هذه الجسيمات في الفراغ؛ ومن المكان - أو الفضاء - وهو مجال هذا التنقل[167].

وقد وضع نيوتن تفسيره لميكانيك السماء بالاعتماد على مفهوم فيزيائي جديد، هو القوة والجاذبية، وبهذا المفهوم فسّر سقوط الأجسام، وإن اعترف بعجزه عن تفسير الجاذبية نفسها[168].

لأول مرة - إذن - يمتلك الإنسان تفسيراً لحركة الأفلاك وقدرة دقيقة على التنبؤ الصحيح بمسيرها المنتظم الرتيب. أصبح من الممكن رسم مدار القمر لمدة مائة سنة قادمة، على سبيل المثال، وبذلك انكشف لنا المستقبل وغدا التنبؤ سلوكاً علميًا مقبولاً.

وبالنسبة لنيوتن - ولكثيرين بعده - فإن العلاقة السببية صحيحة، وهي أيضاً حتمية، حتى إنه اعتبر أن الخاصيّة الأولى للعلم هي البحث عن الأسباب، أسباب الظواهر المشاهدة[169].

على أن نيوتن عالم مؤمن، فالخالق هو السبب الأول الذي يضمن وجود باقي الأسباب[170].

وبهذا يصبح الطريق مفتوحاً أمام التصور الحتميّ للوجود، لقد كانت فيزياء نيوتن حول ميكانيكا السماء عاملاً حاسماً ساهم - في القرن الموالي - في ظهور شكل هام من أشكال الحتمية، وذلك هو: المذهب الميكانيكي.

المذهب الميكانيكي أو الآلي:

الميكانيكية فلسفة - في الطبيعة - ترى أن جميع ما يحدث في الكون من

(167) ابن ميس. **السببية**، ص 33
(168) المرجع السابق، ص31.
(169) المرجع السابق، ص32، 35.
(170) المرجع السابق، ص32.

الظواهر يمكن تفسيره بقوانين الحركة المادية، بل يجب تفسيره بذلك فقط[171].

وقد ظهر هذا المذهب في النصف الأول من القرن السابع عشر، وعرف أوجه أثناء القرن الثامن عشر[172]. فبعد انصرام عصر النهضة - بانتهاء القرن السادس عشر - تغيّرت أشياء كثيرة على مستوى تصور الوجود. صورة الطبيعة مثلاً تغيّرت، والكون الحيّ والتلقائيّ - الذي تصوّره برونو - عُوّض بقواعد صارمة من الميكانيكا. حتى الحياة أصبحت شيئاً غير ذي بال، فالإنسان كائن متطور، لكنه في النهاية مجرد آلة[173]. يقول بريهيي: "في كل مكان هيمن تصور ميكانيكي ينزع عن الطبيعة كل حياة وتلقائية"[174].

هذا الاتجاه تجده بوضوح عند هوبز[175] وغاليلي وديكارت وكاسندي[176] وغيرهم[177].

ديكارت - مثلاً - يصرّح بأن جسم الإنسان آلة مثلها مثل أية آلة نصنعها، والفرق أن الإنسان أكثر تعقيداً وتركيباً[178].

ثم جاء غاليلي الذي لم يكن صاحب نظرية آلية الكون، ولكن تفسيره

---

(171) (مقال: المذهب الآلي) Encyclopaedia 14/781, art mécanisme.

(172) Encyclopaedia 14/781, 783, art mécanisme.

(173) *Histoire de la philosophie*, vol. 4, p. 15-16.

(174) *Histoire de la philosophie*, vol. 4, p. 16 . إميل بريهيي Emile Bréhier (1876-1952) فيلسوف فرنسي، ومؤرّخ للفلسفة. كتب **تاريخ الفلسفة** بين سنتي 1932 و 1962. وهو أخ لويس بريهيي المؤرّخ المختص في التاريخ والفن البيزنطيين.

(175) Thomas Hobbes (1588-1679) فيلسوف إنكليزي. عاش بفرنسا حوالي عشر سنين خوفاً على نفسه بسبب آرائه في تفضيل النظام الملكي. تأثر هوبز بالصراع الأهلي الذي شهدته إنكلترا، وكذا بصراعات الكنيسة والحكم المدني في القارة الأوروبية، فدعا إلى سيادة الحكم المطلق الواحد، وحاول التوفيق بين ذلك وبين فكرة العقد الاجتماعي. له في الفيزياء نظرة مادية ميكانيكية. ترك بعض الكتب أشهرها: Le léviathan (التّنين).

(176) Pierre Gassendi (1592-1655) فيلسوف وعالم فرنسي. دعم الفيزياء الفلكية لكوبيرنيك وغاليلي، وكان خصماً لأرسطو، وكتب في الرد على ديكارت. تأثر بأبيقور، وبالمذهب المادي المستند إلى نظرية الذرّة اليونانية، وترك عدة مؤلفات باللاتينية.

(177) *Histoire de la philosophie*, vol. 4, p. 16. Encyclopaedia, 14/781-782.

(178) Encyclopaedia, 14/782.

الطبيعة بقوانين رياضية، واعتباره أن الرياضيات لغة العالم... كل ذلك مهّد لنشوء هذه النظرية[179].

المذهب الميكانيكي - كما هو بيّن - حتميّ، ويعتمد على مبدإ السببية الفاعلة. وله أيضاً - رغم قصوره - أهمية تاريخية خاصة، يقول الدكتور بود: المذهب الآلي له أهمية أخرى غير تصوره الجديد للطبيعة، والذي يسمح بمعرفتها وإدراك قوانينها.. وذلك لأنه صنع في الناس - على العموم - عقلية جديدة، ترى في الآلية نموذجاً باستطاعته تقديم تفسير بسيط - واضح وملموس - لكل ظواهر الوجود[180].

هل يثبت كانط حتمية طبيعية؟

نظراً لأهمية فلسفة كانط ومدرسته، وللتأثير الكبير الذي كان لها طوال القرن التاسع عشر، وإلى حد معتبر في القرن العشرين، فقد رأيت ألاّ أُخلي هذا الفصل عن الإشارة إلى تصوّره الفريد للحتمية:

يثبت كانط حتمية في العلم، لكنها حتمية ظاهرية Phénoménal، فهي لا تتعلق إلا بالوقائع الحسية التي هي بالنسبة لنا مجموعة ظواهر. أما حين نكون بإزاء الحقيقة المطلقة - في الأشياء ذاتها - فلا معنى للكلام عن الحتمية.

إذن فهذه العلاقات الكلية الضرورية - أي مظاهر السببية الحتمية - ليست باطنة في "الأشياء في ذاتها"، لأننا نجهل حقيقة هذه الأشياء، وليست باطنة في "ظواهر الأشياء"، لأنها مجرد أشكال للأشياء في ذاتها. فلزم أن تكون في باطن الذهن[181].

وعلى هذا تكون الحتميّة صفة يُسقطها الذهن على ظواهر الأشياء.

---

(179) *Histoire de la philosophie*, vol. 4, p. 16-17.

(180) Encyclopaedia, 14/782-783؛ جوزيف بود Joseph Beaude كاتب المقال، له دكتوراه في الفلسفة، وباحث بالمركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا، المعروف اختصاراً بـ: C.N.R.S.

(181) إبراهيم. **كانط**، ص 72.

ولكن كثيراً من العلماء لم يرضوا أن تكون الحتميّة صفة نسبيّة، لقد رأوا أن الفيزياء الميكانيكية الآلية دليل على أن الحتميّة صفة أصيلة للأشياء نفسها، بل هي صفة الوجود كله، كما يقول بذلك لابلاص:

في القرن التاسع عشر: لابلاص وذروة الحتمية:

قدمت الميكانيكا نموذجاً مثاليًا للعلوم التجريبية، فهي واضحة لأنها تنبني على السببية المادية التي لها فعل وأثر مشاهدان. ولهذا كانت كلمة "الحتمية" ترادف كلمة "العلم"، عند علماء القرن التاسع عشر (182)، فالعلم ليس شيئاً أكثر من معرفة النظام الحتميّ المبنيّ على سببية صارمة.

ولقد جاء العالم الفلكيّ الفرنسيّ لابلاص، فقال بالحتمية في أقصى صورها واعترف بكل نتائجها... خصوصاً في صيغتها الآلية. وحظيت نظريته باهتمام كبير من الأوساط العلميّة والفكريّة منذ ظهورها... ولا يزال الكتّاب يذكرون كلامه المشهور، ويعتبرونه أحسن تفسير وأوضحه للمذهب الحتميّ وفلسفته.. وبدوري أنقل هنا نظريّة لابلاص، فهي بليغة، ولا تحتاج لشرح أو بيان.

يقول: "ينبغي أن نتصور الوضع الحالي للعالم باعتباره أثراً لوضعه السابق، وكذلك باعتباره سبباً للوضع الذي سيكون عليه في المستقبل.

إذا افترضنا أن عقلاً عبقريًا يدرك - في لحظة معيّنة - كل القوى التي تحرك الطبيعة، وكذا وضعية العناصر التي تشكل هذه الطبيعة... وأن هذا العقل من القوة بحيث يمكن أن يحلل هذه المعلومات كلها، فيستوعب في صيغة واحدة حركات أكبر الأجسام في الكون إلى جانب حركات أصغر ذرة فيه... إذا افترضنا وجود هذا العقل، فإنه لن يبقى هناك شيء يحتمل الشك أو الاحتمال بالنسبة إليه، بل إن المستقبل - مثله مثل الماضي - سيكون حاضراً وماثلاً أمامه.

وبفضل مستوى الدقة والكمال الذي وصل إليه الإنسان في علم الفلك، فإن

---

(182) Encyclopaedia 7/283, art déterminisme.

العقل الإنسانيّ بذاته يقدم صورة مصغرة لهذا العقل الكبير المفترض. فاكتشافات الذهن البشريّ في الميكانيكا والهندسة - إضافة إلى ما اكتشفه عن الجاذبية الكونية - مكّنته من فهم الأوضاع الماضية والمستقبليّة لنسق الكون، عن طريق جمل ومعادلات تحليلية واحدة. وبتطبيق هذه المنهجية على موضوعات معرفيّة أخرى، استطاع العقل الإنساني أن يخضع الظواهر الملاحظة لجملة من القوانين العامة، وأن يتنبأ بظواهر معينة بالاعتماد على المعلومات الظرفية للحظة ما"[183].

ومبدأ السببية - عند لابلاص - هو أساس هذه القدرة على التنبؤ بالمستقبل والكشف عن الماضي، فهو يربط - بشكل حتميّ وآليّ - ما يقع الآن بما وقع سابقاً وبما سيقع لاحقاً.

يقول فرانك: "كانت فكرة لابلاص عن بنية العالم هي النموذج لكل العلوم، وهي المثال لتصور سببيّ مقبول. . . مثال يستحيل تحقيقه، لكن علينا دائماً أن نصبو إليه وأن نقترب منه"[184].

لقد أراد التصور الجديد للعالم المبنيّ على حتميّة مطلقة - كما عبّر عنها لابلاص - أن يفسر هذا الكون وما يحدث فيه دون اللجوء إلى الاعتقاد في الباري. لكن أكثر المفكّرين والعلماء - في تلك الفترة - استمروا في هذا الاعتقاد، فالخالق هو الضامن للنظام الكوني ولتوافقه مع الفكر البشري[185].

لقد كان عندهم شعور ما بأن الكون أكثر تعقيداً ورحابة من أن يكون مجرد آلة هائلة، صمّاء عمياء.

---

(183) (دراسة فلسفية لحساب الاحتمالات) Laplace: *Essai philosophique sur les probabilités*, Chapitre 1. هذا الكتاب مطبوع، لكنني لم أجده، فنقلت النص من موسوعة: (مفاهيم فلسفية، مقال الحتمية) *Les Notions philosophiques; art déterminisme*, vol. 2, p. 621-622

(184) *Le principe de causalité*, p 59.

(185) *Histoire de la physique*, p. 58؛ وانظر نقداً سريعاً للآلية في: تجديد الفكر الديني، 61-62.

المبحث الخامس

نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين

عودة إلى نقد السببية والحتمية

عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تعدّدت الأصوات المعارضة للتصور التقليديّ والحتميّ للسببية، ولم تعد نظرية لابلاص مثالاً نهائيًا للعلوم. لقد انضافت إلى الموضوع عناصر جديدة، غير النقد الهيومي لهذا المبدإ.

يعتبر فرانك - مثلاً - أن أصول المعارضة للسببية توجد في: العلوم الأخلاقية، وعلوم الكهرو مغناطيسية، والطاقة، وفيزياء الكوانتيك(186).

والحقيقة أن العلماء الذين ساروا على خطى هيوم كُثُرٌ... فهذا "ميل"(187)، تأثّر بهيوم، ووضع منطقاً خاصّاً يتجاوز المنطق التقليدي الذي ينبني على نظريات المفاهيم والأجناس والأنواع(188).

جعل ميل من الاستقراء عمدة للمعرفة، وتساءل هل هذا الاستقراء يثبت علاقة سببيّة مطلقة، ثم قال: إننا بالاستقراء العددي - يعني بملاحظة حالات فردية كثيرة - نصل إلى اكتشاف علاقة سببيّة، لكنه لا يعطي أبداً قيمة مطلقة لهذه العلاقة، فيمكن أن يكون في الوجود مكانٌ مّا نجد فيه آثاراً لا أسباب لها، أو نجد فيه: $2 + 2 = 5$(189).

لكن هذا لم يمنع هذا الفيلسوف من وضع الطرق الأربعة المشهورة، والتي تسمح باكتشاف قوانين الطبيعة(190).

---

(186) راجع: *Principe de causalité*, p. 55-65.

(187) John Stuart Mill (1806-1873) فيلسوف واقتصادي إنجليزي. من أنصار المدرسة النفعية. له نظرية في المنطق فصلها في كتابه: **نسق المنطق الاستنتاجي والاستقرائي**. وهو في الاقتصاد ليبرالي، لكن له آراء اشتراكية. له: **النفعية. الحرية. ثلاثة أبحاث في الدين. مبادئ الاقتصاد السياسي**...

(188) *Histoire de la philosophie*, vol. 7, p. 12.

(189) *Ibid.*, vol. 7, p. 15.

(190) *Ibid.*, vol. 7, p. 13-14.

من الواضح إذن - في فلسفة ميل - أن الاعتقاد في وجود الاطّراد والنظام في الكون يتلازم مع عدم الاعتقاد في علاقة سببيّة.

ورفض برادلي[(191)] بدوره اعتبار السببيّة علاقة خارجية، لها وجودها الحقيقي والمستقل[(192)].

كذلك رأى توماس هكسلي[(193)] أنه لا شيء في العلم يثبت كلّيةَ السببية، وإنما نعتمد على هذا المبدإ لأنه طريقنا لنجعل الماضي يقودنا في توقعاتنا عن المستقبل. وهذا الاعتماد مشروع بالنظر - فقط - إلى نتائجه الملموسة، أي العملية[(194)].

أما كاسيرر[(195)] فقد خصّ عمله الكبير لنقد مبدإ العلّية، في ضوء الفيزياء الحديثة بالخصوص[(196)].

وهؤلاء - مثلهم مثل أكثر العلماء في تلك الفترة - متأثّرون بالمدرسة الوضعية التي أسسها كونت[(197)]، فقد دعا إلى تأسيس العلم على ملاحظة

---

(191) Francis Herbert Bradley (1846-1924) فيلسوف بريطاني. رأس المثالية الأنجلوساكسونية. له فلسفة في المعرفة تأثر فيها بهيغل. له: **مبادئ المنطق**. **الظاهر والحقيقة**...

(192) *Histoire de la philosophie*, vol. 7, p. 131.

(193) Thomas Huxley (1825-1895) عالم الطبيعة البريطاني، ونصير نظرية داروين في التطور. اهتم على الخصوص بأصل النوع الإنساني، وكتب في هذا: **مكان الإنسان في الطبيعة**. **وينبغي أن نفرق بينه وبين حفيده جوليان هكسلي** Julian Huxley عالم البيولوجيا الذي اهتم هو الآخر بنظرية التطور، وكذا مع حفيده الآخر ألدوس هكسلي الأديب والروائي الشهير، والمتشائم فيما يتعلق بمصير الإنسان، صاحب رواية: **أفضل العوالم**.

(194) *Histoire de la philosophie*, vol. 7, p. 30.

(195) Ernst Cassirer (1874-1945) فيلسوف ألماني، من أصل يهودي. هاجر إلى أميركا واستقر بها. له: **مشكلة المعرفة في الفلسفة والعلم في العصر الحديث**، **الحرية والصورة**، **سلسلة فلسفة الصور الرمزية**...

(196) Encyclopaedia 5/41, art Ernst Cassirer.

(197) Auguste Comte (1798-1857) فيلسوف فرنسي. خريج المدرسة الهندسية المعروفة بالبوليتيكنيك بباريز. صديق سان سيمون والمتعاون معه لفترة. مؤسس المدرسة الوضعية، وعلم الاجتماع الحديث. له: **دروس في الفلسفة الوضعية**. **مختصرات في الفلسفة الاجتماعية**. **النسق الكوني للمفاهيم الخاصة بالحالة الصحيحة للإنسانية**....

العلاقات بين الظواهر المشاهدة، وقصره على وضع القوانين... ولذا نادى بعدم تجاوز هذا المستوى إلى بحث حقيقة بعض المفاهيم العلمية كالمادة والقوة والجاذبية والسبب... أو إلى محاولة اكتشاف الأسباب البعيدة للحوادث... لأن من شأن هذا البحث - في اعتباره - أن يُسقطنا في الميتافيزيقيا، وكُونتُ يريد أن يخلّص العلم من شوائبها.

بالنسبة للمدرسة الوضعية ينبغي الاقتصار على دراسة ما يقع تحت التجربة المباشرة بغرض الوصول إلى اكتشاف العلاقات الثابتة... فقط[198].

أخذت الوضعية الجديدة هذه الأفكار وطورتها وكونت منها مذهباً متكاملاً عُرِف بمدرسة ڤيينّا[199]، كما عُرِف أصحابه بالوضعيين المناطقة.

الوضعيون الجدد، أو الوضعيون المناطقة:

يعتقد الوضعيون أن السببيّة حكم ذاتي، ليس له صفة العموم والقوة التي نتصورها.

هذا رأي إرنست ماخ - مثلاً -[200]، عنده أن القوانين العلمية هي أحكام وَصْفية، تعبّر في صيغ قصيرة عن مجموعة من الحوادث، وهكذا لا يوجد في الطبيعة قانون انكسار الأشعة Réfraction، بل فقط حالات كثيرة من هذه الظاهرة[201].

---

(198) انظر مثلاً: *La Science et l'hypothèse*, p4.

(199) هي مدرسة وضعية جديدة، أسسها موريس شليك بدء من سنة 1922، وضمت كثيراً من الفلاسفة والمناطقة والعلماء الألمان والنمساويين، مثل: كارناب، رايشنباخ، نوراث... قدمت المدرسة نظريتها في: الرؤية العلمية للعالم. دائرة فيينا. مجلة المعرفة... تأثر أعضاء المدرسة بالمنطق الرياضي والفيزياء الجديدة، واهتموا -بالخصوص- بدراسة اللغة في علاقتها مع العلم. وللمدرسة أيضاً امتداد في أمريكا: كوين، وايت، غودمان...

(200) Ernst Mach (1838-1916) فيزيائي وفيلسوف نمساوي. له أثر كبير على أينشتين في الفيزياء، وعلى الاتجاه الوضعي - خصوصاً مدرسة ڤيينّا - في الفلسفة. وهو الذي ردّ عليه لينين في كتاب مستقل. وفلسفته وضعية.

(201) Encyclopaedia 14/168, art Ernst Mach.

إن الوضعيّة تريد من العلم أن يتنازل عن دعوى معرفة حقيقة الأشياء والأسباب الحقيقية للحوادث، وأن يهجر مبدأ السببية لصالح القانون الذي هو قضية ضابطة ومنظمة لمعارفنا. . . ليس إلا[202].

ويمضي كارناب[203] إلى أبعد من ذلك، فعنده أن ما يسمى بالعالم الموضوعي - أو الحقيقي - ليس إلا مجموع المعطيات التي وصلنا إليها في تجارب عديدة، ونظمناها وفق خطة معيّنة[204].

وبالنسبة لفرانك توجد قضيتان:

1 - قضية مفيدة، تقول شيئاً محدداً عن الواقع. وهي كل قضية قابلة للنفي أو الإثبات، بالدليل والتجربة. فهي متعلّقة بالواقع، وتقول عنه فكرة معيّنة، بغضّ النظر عن صواب هذه الفكرة أو خطئها. ولهذا فإن نقيضها يحتمل معنًى مّا.

2 - قضية حشوية Tautologique. وهي قضية لا تعني شيئاً محدداً، فهي عامّة وصورية وغير مفيدة[205].

يقول فرانك: "من المؤكد أنه لا يمكن أن نعبّر - في جملة واحدة - عن المعنى الواقعيّ لمبدإ السببية"[206].

فهذا مبدأ هشٌ وضعيف، لأنه عبارة عن مفهوم عام جدًّا يكاد لا يعني شيئاً، لأنه يتحول سريعاً إلى مبلغ حشويّ[207]. فهذا ما يحدث حين نريد أن نصوغ مبدأ السببية في صورة عامة وشاملة، ودقيقة في الوقت نفسه[208].

---

(202) Encyclopaedia 7/253, art Description.

(203) Rudolf Carnap (1891-1970) منطقي وفيلسوف أميركي من أصل ألماني. أحد أبرز ممثلي مدرسة ڤيينا. درّس بجامعة براغ، ثم بشيكاغو منذ 1936. له: **البنية المنطقية للكون**. **الدلالة والضرورة**. **مدخل إلى المنطق الرمزي**. **مدخل إلى علم الدلالة** Sémantique.

(204) وهذا موضوع كتابه **البنية المنطقية للكون** كما ذكره فرانك في *Le principe de causalité*, p. 225 et après.

(205) *Ibid.*, p. 19-20.

(206) *Ibid.*, p. 43.

(207) *Ibid.*, p. 43, 201-202.

(208) *Ibid.*, p. 206.

وهناك صعوبات كثيرة تعترض جهودنا حين نحاول أن نثبت قانون السببيّة باعتباره قانوناً طبيعيًا ومطلقاً وكليًا(209).

من هذه الصعوبات أن أي مكان - في العالم - ليس نسقاً مغلقاً لا يتأثّر بشيء - من الخارج - ولا يؤثّر في شيء خارجه. لهذا لا يتحدد مستقبل الشيء بوضعه الأول فقط، ما دام هذا الشيء ينتمي إلى نسق مفتوح(210).

وأيضاً مبدأ السببية في عمومه لا يفيد شيئاً، لأنه في الكون لا يحدث التكرار، أي التكرار الحقيقي، لا التماثل. فلا يمكن أن نبيّن - مرّة واحدة - أين يوجد الأثر، لأن الأحداث تتشابه ولا تتطابق، والتشابه يحتمل شيئاً من التمايز(211).

وليس هذا - عند فرانك - إهداراً لكل قيمة لمبدإ السببيّة. . . فالأسباب الخاصة المتعلّقة بحالات محددة تفيدنا جدًا. هذه الأسباب المحدودة التي تفسر لنا أشياء معينة تحت ظروف معينة هي التي تحمل لنا أعظم العون في الحياة اليومية. . . وهي بحسب ما يصورها به فرانك ليست أسباباً عقلية، بل هي في الحقيقة أسباب عملية وثمرة للعادة، وإن كان هو لم يردْها إلى العادة(212).

وبصفة عامة، فإن عمل الوضعيين المناطقة استمرار للنقد الذي قام به هيوم، لكنهم أدخلوا تعديلات على هذا النقد.

من أهمها أننا حين نلاحظ اطّراداً بين حادثين، فإننا نميل إلى اعتبار السبب - من بينهما - عنصراً وحيداً في التأثير، فنهمل الأسباب الثانوية، ولا نعطي اعتباراً لظروف حدوث المسبب وشروطه. . . والتي بدونها لا يمكن أن يوجد المسبب، برغم قيام السبب الأساسي(213).

---

(209) راجع تفصيلاً لهذه الصعوبات في الفصل السادس من: *Ibid.*, p. 184-216 وكثير منها مر بيانه فيما سلف من البحث.

(210) *Ibid.*, p. 184-185.

(211) *Ibid.*, p. 226.

(212) *Ibid.*, p. 263-266.

(213) ابن ميس. **السببية**، ص 61-62.

وهنا يصبح السبب بمثابة الشرط الأول - إلى جانب مجموعة أخرى من الشروط - لحدوث النتيجة، وهو شرط ضروريّ، لكنه غير كاف لوحده. وهذه أطروحة تعددية الأسباب[214].

السببيّة في الفيزياء النسبيّة:

إن علاقة مبدأ السببية بالنظرية النسبية لم تطرح في تاريخ العلم إلا في بداية الستينات، ولهذا لم يكتشف جانب الإشكال فيها إلا مؤخراً[215].

وقد تناول الأستاذ ابن ميس هذه العلاقة بالدراسة، حيث خصص الباب الثاني لفحص صلة السببيّة بنظريّة النسبيّة المقصورة لأينشتين، وهو ما شكل حوالى نصف الكاتب[216].

ويتحصل من هذه الدراسة ما يلي:

لقد اختلف العلماء والفلاسفة حول صحة الأساس السببيّ للنظريّة النسبيّة[217]. هناك من جهة الذين دافعوا عن صحة هذا الأساس وعن ضرورته[218]. ويوجد - بالمقابل - من ذهب إلى إمكان قيام النسبيّة المقصورة دون أي علاقة سببيّة فيها[219]. من هؤلاء نيغليك[220]، فهو يرى أنه لا ينبغي لفكرة مضطربة وغير واضحة، كفكرة السببيّة، أن تكون أساساً لنظريّة دقيقة كالنظريّة النسبيّة المقصورة، ولاينبغي أيضاً ردّ العلاقات الزمانيّة والمكانيّة فيها إلى علاقة العلّية[221].

---

(214) المرجع السابق، ص62-63.

(215) المرجع السابق، ص 78-79.

(216) راجع: ابن ميس. **السببية والحتمانية في الفيزياء النسبانية**، ص 78-138. والأستاذ عبد السلام بن ميس باحث مغربي، ودراسته هذه في الأصل رسالة لدبلوم الدراسات العليا تقدم بها إلى كلية الآداب بالرباط، في تخصص الفلسفة.

(217) المرجع السابق، ص 97.

(218) المرجع السابق، ص 96-125.

(219) المرجع السابق، ص 126-138.

(220) G.Nerlich باحث ابستيمولوجي معاصر.

(221) ابن ميس. **السببية**، ص 131.

إن من أهم مبادئ النظرية النسبيّة: مبدأ الحالة القصوى، وهو يعني أن للضوء سرعة ثابتة، وهي أقصى سرعة ممكنة، حوالى ثلاثمائة ألف كيلومتر في الثانية الواحدة، في الفراغ. لكن - يقول الكاتب - تبين أن هذا المبدأ غير ضروريّ لقيام النظرية النسبيّة، وأنه مبدأ افتراضيّ فقط، بل يمكن أن توجَد سرعة تَفُوق سرعة الضوء. فإن علمنا أن مبدأ الحالة القصوى هو أساس التفسير السببيّ للنظريّة النسبيّة.. أدركنا أنه يكفي أن نشكّك في صحة هذا المبدأ حتى ينهار التأويل السببي للنظرية[222].

قلت: وهذا الآن لم يعد مجرد افتراض، لقد اكتشف باحثون إيطاليون ويابانيون سرعة تفوق سرعة الضوء. وقد تحقق هذا في شهر يوليو من العام 2000، ونقلت كثير من وسائل الإعلام الدوليّة خبر هذا الاكتشاف[223].

المبحث السادس
ظهور الفيزياء الكوانتية:
نحو مراجعة جديدة لمفاهيم الحتمية والسببية

اعتاد العلماء النظر إلى الحتميّة السببيّة إما كصفة للواقع نفسه وخصيصة من خصائصه الحقيقية، وإما كصيغة صورية اهتدى إليها العقل البشريّ، فهي مناسبة وناجحة في التعبير عن روح العلم، وإن كانت لا تثبت شيئاً يتعلق بالحقيقة الفيزيائية ذاتها[224].

لكن - يقول إدنكتون[225] - بمجرد أن ظهرت النظريات الكوانتية انهار مبدأ الحتميّة، وربما لن تعود له أبداً تلك المكانة التي احتلّها طويلاً[226].

---

(222) المرجع السابق، ص 79، 127-128.

(223) راجع حول هذا الاكتشاف المجلة الفرنسية **علم وحياة**، والتي خصصت غلاف العدد له: Science et Vie, nº 997, Octobre 2000.

(224) *Histoire de la philosophie*, vol. 7, p. 197.

(225) Arthur Stanley Eddington (1882-1944) فلكي - فيزيائي بريطاني، له إنجازات هامة في الفلك، وساهم كثيراً في توجيهه، وله أيضاً اهتمام بالفلسفة، كتب: **الفضاء والزمان والجاذبية. النظرية الرياضية للنسبية. طبيعة العالم الفيزيائي. فلسفة الفيزياء.**

(226) *Histoire de la philosophie*, vol. 7, p. 197.

والحقيقة أن نقد الحتميّة كان عملاً سابقاً على ظهور فيزياء الكوانتيك. فالمذهب الآلي - مثلاً - كان إيجابيّاً في البداية، أعان على تطور العلوم ودشن العلم الكلاسيكي وأنتج تقنيات كثيرة، لكن تأثيره تضاءل جدًّا - وإن استمر إلى الآن - بظهور العلوم الجديدة في نهاية القرن التاسع عشر، كالبيولوجيا والفيزيولوجيا - أي علم وظائف الأعضاء - والكيمياء.. فهذه علوم وجدت أن القطيعة معه ضروريّة لتحقّق تقدماً ما، لأن كثيراً من الظواهر التي تدرسها لا تحدث وفق المنطق الآلي(227).

لهذا فإن العلم لا يقوم كله على الحتميّة، فهذه نظرية يمكن أن تفسر جانباً من العلوم فقط، وكما يقول مييرسون: "افتراض أن العلم مرتبط بالحتميّة ارتباطاً لا ينفكّ.. هو مجرد خطإ"(228).

والآن أي جديد حملته الفيزياء الكوانتية بالنسبة لموضوع السببيّة والحتميّة؟

قبل أي كلام في هذا الموضوع، ارتأيت أن أشرح - بإيجاز شديد - بعض المصطلحات المهمة التي ستتكرر في هذا المبحث، وهو أمر لازم لفهم عام وإجمالي لعالم الكوانتيك.

عالم الذرة ومصطلحاته:

تتكون الذرّة من النواة ومن مجموعة من الإلكترونات.

النواة تتكون من جزئيات تسمى البروتونات والنيوترونات.

تكون النواة مشحونة بكهرباء موجبة تدور حولها إلكترونات مشحونة بكهرباء سالبة، ويعتقد أن للنواة بنية "حبيبيّة". ويمكن تشبيه الذرة بالمجموعة الشمسيّة، حيث تحتل الشمس المركز بينما تدور الكواكب حولها.

لكل من البروتون والنيوترون كتلة معيّنة (حوالى $1,67 \times 10^{-27}$). وأبسط

---

(227) Encyclopaedia 14/781,783, Art Mécanisme؛ وانظر: هايزنبرغ. **المشاكل الفلسفية للفيزياء النووية**، ص83-84، 92.

(228) *Réel et Déterminisme dans la physique quantique*, p. 43.

العناصر الكيميائيّة هو الهليون، الذي له إلكترون واحد، يدور حول النواة، كما يفعل القمر حول الأرض.

أما الفوتون فجزيئة غير ماديّة، ذات كتلة وشحنة منعدمتين، أي صفر، وينتقل في الفراغ بسرعة الضوء (ثلاثمائة ألف كيلومتر في الثانية). والفوتون ليس مادة، وهو الذي يشكل الضوء.

نسمي الذرة ومكوّناتها بالجزيئات أو الدقائق.

يعرف عالم الذرّة بالعالم المجهري، وقد يقال له أيضاً العالم الصغير، أو اللامتناهي في الصغر وهو غير قابل للرؤية.

ويسمى عالم الأشياء المرئية - ولو بالمجهر - العالم العياني، أو العالم الكبير.

مشكلة الفيزياء الحديثة:

اعتبر الفيزيائي الفرنسي دوبروكلي أن المشكلة الأساسية للفيزياء المعاصرة هو أنه في عالم الذرّة يكون للجزيئات "سلوك" مزدوج، فهي أحياناً تتمثل باعتبارها دقائق، وأحياناً باعتبارها موجات، فطبيعتها مزدوجة، وهذا غير مفهوم[229].

جاءت الفيزياء الكوانتية لتحل هذا الإشكال الذي تبدى - أول ما تبدّى - في الكهرباء... فقد لاحظ العلماء - في آخر القرن التاسع عشر - أن الكهرباء تبدو أحياناً كموجات منتشرة ومتصلة الحركة. وفي تجارب أخرى تبدو وكأنها مجموعة من الدقائق التي "يحمل" كل واحد منها شحنة جدّ صغيرة من الكهرباء أو الضوء[230].

---

(229) Louis de Broglie: *Certitudes et incertitudes de la science*, p.22 (معطيات العلم اليقينية وغير اليقينية).

(230) أهم هذه التجارب: تجربة انكسار الإلكترونات Diffraction des éléctrons وتجربة المفعول الكهرضوئي Effet photo-éléctrique.

وهذا مثال يقرّب للقارئ - الذي لا يملك ثقافة في الفيزياء - معنى الموجة: ماذا =

بدا هذا لعلماء الفيزياء تناقضاً وجوديًا كبيراً. ولفهم ذلك علينا أن نعرف أولاً الإطار العقلاني العام الذي اعتاد الفيزيائيون على العمل داخله، وهو الإطار الذي وضعته فيزياء نيوتن:

مبادئ العقلانية في فيزياء نيوتن:

استطاعت الفيزياء الميكانيكية التي وضعها نيوتن ليس فقط أن تكتشف بعض القوانين الكبرى التي تخضع لها الأجرام السماوية، وأن تفسر - إلى حد ما - هذه القوانين... بل - إلى ذلك - استطاعت هذه الفيزياء أن تشكّل في الناس - وفي العلماء خصوصاً - عقليّة جديدة تمثّلت أقوى صورها في المذهب الآلي، كما سبق بيانه.

هذه العقليّة كانت تفهم ظواهر الكون وفق المبادئ الآتية[231]:

1 - قوانين الفيزياء هي - بالدرجة الأولى - قوانين ميكانيكية.

2 - الزمان المطلق والمكان المطلق هما الإطاران اللذان تحدث الظواهر وفقهما.

3 - خصائص الأشياء مستقلة تماماً عن الملاحِظ، وعن أدواته في الملاحظة والتجربة.

4 - يمكن أن نتنبأ بصيرورة نسق فيزيائي مّا، وفي كل لحظة، بالاعتماد فقط على معرفتنا بحالة هذا النسق في البداية.

ولهذا ترى الفيزياء الكلاسيكيّة أنه يوجد في الوجود شيئان[232]، ولكل منهما طبيعة مادية مستقلة، أعني أن المادة إما أن تكون عبارة عن جسيمات

= يقع حين ترمي حجراً في بِرْكة ماء راكد؟ تحدث دوائر تنتشر انطلاقاً من المركز، وهذه الدوائر هي الموجات.

(231) La Raison (العقل) p. 69. وانظر أيضاً: *Certitudes et incertitudes*, p. 23-24؛ وراجع الفصل الثاني: تاريخ التفسير الفيزيقي للطبيعة، من كتاب هايزنبرغ: **المشاكل الفلسفية للعلوم النووية**، ص 23 فما بعدها.

(232) الشيء هنا بمعنى Objet.

صغيرة، وهي الدقائق، وإما أن تكون عبارة عن موجة[233].

الدقيقة شيء له وجود مستقل، تمثل بنقطة، وتحتل مساحة معينة، ولها في كل لحظة زمنية وضع وسرعة معيّنان. أي أن الدقيقة تتحرك وفق معادلة[234].

والموجة Onde شيء آخر، شيء ينتشر ويحتل المكان كله - لامساحة محددة -، وله طابع الاتصال والاستمرار - لا الانقطاع -، وقد تتداخل الموجات فيما بينها، ولذلك فالموجة تفسر ظواهر غير محددة في مكان معين[235].

ولهذا تفترض الفيزياء الكلاسيكية أن كل المتغيرات أو الكميات التي تستخدمها لها طابع الاستمرار والاتصال، حتى ما يتعلق منها بالدقائق، فالْجُسَيْم حين يتحرك مثلاً، لا تتصور هذه الفيزياء أنه سيقفز بحركة متقطعة، على شاكلة طفرة النظام مثلاً[236]، بل انتقاله سيكون من مكان إلى مكان، فهو متصل في الفضاء، وهو انتقال يتم لحظة لحظة، فهو متصل في الزمان، وذلك بسرعة تتغير باستمرار، فتزداد - أو تنقص - شيئاً فشيئاً. . . كل شيء يحدث متصلاً بنوع امتلاء[237].

ولذلك كان التعبير الأمثل لهذا الاتصال هو المعادلات التفاضلية، فهذه تصف بدقة تطور الأحداث - كالسرعة - في الزمان. ولولا هذه المعادلات ما وُجِدت فيزياء نيوتن.

ظهور الكوانتيك:

والحاصل أنه لمّا ظهرت الفيزياء الجديدة - الكوانتيك - "وحّدت" بين

(233) Encyclopaedia 19/356-357, art Quantique (Mécanique).

(234) *Certitudes et incertitudes*, p. 24.

(235) Encyclopaedia 19/356-357, Art Quantique.

(236) إبراهيم بن سيّار بن هانئ النظام. من كبار المتكلمين على مذهب المعتزلة. وله آراء وتصانيف، مثل النكت.. واشتغل أيضاً بالأدب. توفي سنة 231هـ. معجم المؤلفين 1/ 37.

(237) *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 191 . مع شيء من التصرّف (أي بمزيد شرح منّي).

هذين النوعين من المادة. لقد اكتَشَفت أن جُزَيْئات العالم المِجْهَريّ - مثل الفوتونات والإلكترونات... - ليست في الواقع بأجسام جدّ لامتناهية في الصغر، ولا هي أيضاً بموجات... وتبيّن أن الجُسَيْم والموجة مجرد اصطلاحين تقريبيّيْن لهما معنى فقط في عالم الأشياء الكبيرة[238]. ووقع الاتفاق على تسمية مكونات عالم الذرة بـ: الكوانتون Quanton، أو الجزيئات الكوانتية[239].. فأصبحت الفيزياء التي تدرّس هذا العالم تسمى بالكوانتيك.

وإن ساغ لنا - في إطار العقلانيّة المؤسّسة على فيزياء نيوتن - أن نسأل ونبحث لكي نعرف ما هي الموجة، وما هي الدقيقة أو الجُزَيْءُ... ففي الكوانتيك لا معنى لهذا السؤال. كل شيء يحدث كأن هذه الموجة ترتبط بجُزَيْءٍ، وتمثل درجة للاحتمال... احتمال وجود هذا الجُزَيْءِ في نقطة معيّنة من الفضاء[240].

هذا - باختصار بالغ - أصل ظهور الكوانتيك، التي بلغت نضجها في العشرينيّات - من القرن الماضي -، بفضل جهود علماء كثر - أغلبهم ألمان - لعل أهمهم: بوهر[241]، وهايزنبرغ، وأينشتين، وشرودنكر[242]، ودوبروكلي...[243].

---

(238) Encyclopaedia, 19/356-357, art Quantique.

(239) *Ibid.*, vol. 19, p. 358, art Quantique.

(240) *La Raison*, p.70. من المهم جدًا أن يراجع القارئ صفحات 167 فما بعدها من هذا البحث، الآن وقبل قراءة الصفحات المقبلة، وذلك ليقرأ ما كتبته عن تجربة "انكسار حزمة من الدقائق"، وقد رأيت أنه من الأنسب وصف هذه التجربة حيث فعلت، ولا بأس أن يطلع القارئ عليها مرتين: الأولى الآن، والثانية حين يصادفها في هذا البحث، فهذا أعون على الفهم.

(241) Niels Bohr (1883-1962) فيزيائي دانماركي. من أهم العلماء في القرن العشرين، نال جائزة نوبل عن سنة 1922 في الفيزياء. وضع بوهر نموذجاً لبنية الذرة الداخلية أثبتت التجارب صحته.

(242) Erwin Schrödinger (1887-1961) فيزيائي نمساوي. صاحب التفسير الرياضي للكوانتيك، حيث وضع معادلة مهمة تحمل اسمه، تقاسم جائزة نوبل مع ديراك سنة 1933. له آراء فلسفية عن معنى الاكتشافات الجديدة في الفيزياء.

(243) راجع في تاريخ الكوانتيك: *L'épistémologie*, p. 66-69؛ وانظر في علاقتها مع الفروع =

وهذه الفيزياء حاضرة اليوم - بقوّة - في كثير من التخصصات الفيزيائيّة وغير الفيزيائيّة. وتعني كلمة "الفيزياء الكوانتيّة" مختلفة مجالات الفيزياء النظرية والتطبيقية التي تعتمد أساساً على قوانين ومفاهيم الميكانيكا الكوانتية(244).

التحول الضخم: هجر الكوانتيك للمفاهيم الفيزيائية الكلاسيكية

كانت الفيزياء - قبل ظهور الفيزياء النسبيّة - تستعين ببادئ الرأي - أو المعرفة الفطريّة - لوضع أغلب مفاهيمها. فالذرات عبارة عن حبيبات صغيرة - كما في التراب مثلاً -، والنور أو الضوء موجات تَتْرى. . . وهكذا.

لما بيّنت الفيزياء النسبيّة أن بعض هذه المفاهيم قاصر وغير دقيق، كالمكان الأوقليدي، والزمان المطلق. . كان ذلك بمثابة انطلاقة نحو مراجعة كاملة لسائر هذه المفاهيم(245).

لكن الكوانتيك هي من قام بالدور الأول في هذا المجال، حتى بدا لكثير من مؤسسيها أن هذه الفيزياء الجديدة هي في الواقع ثورة جذرية على مفاهيمنا وأفكارنا عن العالم وعن كيفية نظرنا إليه(246). بل إن النظرية الكوانتية تمثل تحدياً كبيراً لكثير من المعارف العلميّة المحصلة لحدود الساعة(247).

لقد انتهى بوهر إلى أنه يستحيل علينا أن نحتفظ - في المجال الذرّي - بالتمثّلات الزمانيّة والمكانيّة التي كانت أساس دراسة الظواهر في الطبيعة وتفسيرها(248).

= الأخرى للفيزياء - خصوصاً النسبية - الفصل الثالث من كتاب: (النظرية الفيزيائية ومفهوم الزمان) *La théorie physique et la notion de temps*, p. 101-139.

وإن كان هذا الكتاب يتطلب ثقافة كافية في العلوم البحتة، وبالأخص في الفيزياء.

(244) Encyclopaedia 19/356, art Quantique.

(245) **المشاكل الفلسفية**، ص 6-8. Encyclopaedia 19/597, art réalité physique (مقال الحقيقة الفيزيائية)

(246) Notions de philosophie 1/188-189 وراجع عن بعض الصعوبات التي أثارتها الكوانتيك مما يجعلنا نعيد النظر في تصوراتنا السابقة عن العالم والوجود وقوانين السببية والصدفة. . : *Le principe de causalité*, p. 234-241.

(247) راجع بعض هذه الإشكالات في: *La théorie physique et La notion de temps*, p. 131-134

(248) *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 203.

وفعلاً، ففي فترة التأسيس الثانية للكوانتيك (1923-1928)، هجرت هذه الفيزياء الجديدة المفاهيم المعتمدة في الفيزياء الكلاسيكيّة. كان هجراً كليًا، ولكن أثره في تطورها كان كبيراً وحاسماً، فلقد تقدمت الكوانتيك بسرعة قياسية وحققت اكتشافات ضخمة. . وتم ذلك بشكل هائل وسريع، ولأول مرة في تاريخ الفيزياء[249].

وليس معنى هذا تجريد الفيزياء التقليدية من قيمتها ومصداقيتها. إذ يمكن أن نعتبر أن هذه الفيزياء الكلاسيكية هي بمثابة تقريب Approximation للكوانتيك، وذلك حين تصف أغلب الأنساق الكبيرة[250]. بمعنى أن الكوانتيك أعم، بما أن حساباتها تصدق على العالمين الكبير والصغير، بينما لا قيمة لحسابات الفيزياء الكلاسيكيّة حين تلج عالم الذرّة. يقول هايزنبرغ: "إذا أخذنا أساس الفيزيقيا الحديثة في الاعتبار، فسنجد في الواقع أنه لا ينقض صحة الفيزيقيا الكلاسيكية. . . الفيزيقيا الحديثة لم تقيّد صحة القوانين الكلاسيكيّة، وإنما حددت إمكانات تطبيقاتها"[251].

الوجود والعلم الموضوعي في الفيزياء الكوانتية:

ليس ثمة شك أن مفهوم الواقع - أو ما يسمى بالحقيقة الموضوعية - قد تغيّر وأضحى مختلفاً بعض الشيء عما كان عليه في الماضي القريب، وذلك بسبب التقدم الذي حققه العلم في العقود الأخيرة[252].

حدثت في علم الفلك اكتشافات أوضحت لنا أن المنطق العام الذي نعيش به في عالمنا الصغير - الذي هو الأرض - لا يصدق على الكون الكبير. هناك

---

(249) *Ibid.*, vol. 1, p. 193.

(250) *L'épistémologie*, p.71.

(251) **المشاكل الفلسفية**، ص 40.

(252) راجع في مفهوم الواقع أو الخارج، أي ماهو الشيء الذي له وجود ذاتي ومستقل عن إدراكنا، مقالة: الواقع: Encyclopaedia 19/590, art Réalité. فهي مستوعبة لآراء العلماء والفلاسفة، كبركلي وكانط والعقلانيين وغيرهم...

- مثلاً - هندسات أخرى - غير هندسة أقليدس[253] - ليست أقل صحة وواقعيّة منها، بل هي سمحت بإدراك أشياء لم يكن ممكناً لنا إدراكها ضمن إطار هندسة أقْليدِسْ. . . فهذا ما سمح بظهور فيزياء أَيْنِشْتَيْن، على سبيل المثال[254].

غير أن الفضل الكبير وراء تغير المفهوم التقليدي للواقع يعود أساساً إلى الفيزياء الكوانتيّة. تتعامل الكوانتيك مع عالم ليس له صلة واضحة بعالمنا المعيش، فهو عالم تجريدي، والمفاهيم التي تستعملها تبتعد عن المفاهيم العاديّة في حياتنا اليوميّة، بل تبتعد حتى عن تصورات الفيزياء الكلاسيكية. والمشكلة أن عالم الكوانتيك عالم حقيقيّ وليس مجرد وَهْم أو خيال رياضي[255].

نحن نعرف المادة الملموسة - كحجر أو شجر - بخاصيتين: التفرّد، فكل شيء له وجود ذاتيّ ومستقل وواضح، والاستمرار في الوجود والزمان والمكان. لكن لا شيء في عالم الجُزَيْئات يملك هاتين الخاصيتين[256].

وقد بيّن العلم - في السنوات الأخيرة - أن الشيء الواحد يمكن أن تكون

---

(253) رياضيّ يونانيّ، عاش في القرن الثالث قبل الميلاد. شكل كتابه **مبادئ الهندسة** إطار التفكير الرياضيّ الهندسيّ، مدة ألفَيْ سنة. من أهم المسلّمات التي بنى عليها أقليدس هندسته: عندنا خط مستقيم، ونقطة في سطح، إذن عبر هذه النقطة لا يمكن أن نسطر إلا خطاً واحداً موازياً للخط المستقيم الأول، وهذه هي المسلمة الخامسة. وتوجد هندسات أخرى صحيحة ومنطقية، من أهمها هندسة رايمان وهندسة لوباشوفسكي.

(254) Encyclopaedia, 19/594, art Concept de réalité.

(255) Encyclopaedia, 8/570-571, art épistémologie.

أكثر الفيزيائيين اليوم، وبسبب تعاملهم اليومي مع عالم الذرّة وتعودهم على المفاهيم الجديدة للكوانتيك. . . يميلون إلى إعطاء قيمة موضوعية لعالم الكوانتيك، متجاوزين بذلك النظرية الوضعية التي تأثّر بها أكثر فيزيائيي الكوانتيك في النصف الأول من القرن العشرين. عن: .Encyclopaedia 19/362, art quantique؛ ويبدو لي أن الكوانتيك شكّلت في الأجيال الجديدة عقلية جديدة ترى الواقع بصورة مغايرة لمن قبلهم. فهل للواقع مستويات، كل جيل يدرك منها شيئاً؟

(256) Encyclopaedia, 19/594, art concept de réalité.

له حقائق خارجية مختلفة، وكلها حقيقية غير متخيّلة. لهذا فالكهرباء عبارة عن موجة، وهي أيضاً مجموعة جُزَيْئات صغيرة... كِلا الأمرين صحيح، برغم التناقض الظاهريّ بينهما[257].

وهذا هو مبدأ التكامل الذي وضعه بوهر سنة 1927: الموجات والجزيئات مفاهيم مجرّدة وضعناها لنترجم عن طريقها النتائج المحصّل عليها في تجاربنا إلى أشكال يفهمها عقلنا وحدسنا العادي. لهذا هي مفاهيم غير متناقضة بل متكاملة، فنستخدم أحياناً مفهوم المَوْجة، وأحياناً مفهومَ الجُزَيْءِ، بحسب الحالات المدروسة، أي نستخدم المفهوم الأنسب - في كل حالة - لفهمنا نحن[258].

إذن، بحسب طريقة الحساب أو بحسب أدوات التجربة والملاحظة يمكن لنسق كوانتيكي محدد أن تكون له مظاهر مختلفة أو أوضاع مختلفة، وأحياناً متناقضة[259].

وعوض أن نحدد الشيء بإحداثيات الزمان والفضاء، فإن الكوانتيك تحدد الجُزَيء برمز معَيّن: x، مثلاً، ليس له صفات ولا يمكن حدسه، فهذا الرمز عبارة عن معادلة معينة في مكان - تجريديّ - متعدد الأبعاد[260]. يقول هايزنبرغ: "كل خواص الذرّة في الفيزيقيا الحديثة مشتقّة، ليس للذرّة أيّة خواص فيزيقيّة "فوريّة ومباشرة" على الإطلاق، بمعنى أن كل شكل نصممه لنصور به الذرّة تصويراً مرئياً لا بدّ أن يكون خاطئاً. ويمكنني أن أقول إنه بالتعريف يستحيل أن نصل إلى أي تفهم من "الدرجة الأولى" في عالم الذرّة"[261].

وأمر آخر بيّنته الكوانتيك، وهو علاقة المعرفة بالتجربة. لقد أوضح مؤسسو

---

(257) Encyclopaedia, 19/594, art concept de réalité.

(258) *Histoire de la physique*, p. 110؛ وانظر: *Certitudes et incertitudes*, p. 20-31.

(259) *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 209.

(260) *Ibid.*, vol. 1, p. 217؛ وانظر كيف غيّرت الكوانتيك من صورة الطبيعة التي عرفها القرن التاسع عشر، كتاب: **المشاكل الفلسفية**، ص88-89.

(261) **المشاكل الفلسفية للفيزياء النووية**، ص 35.

الكوانتيك - كهايزنبرغ[262] وسواه -، وكذا التيار الوضعيّ الجديد، أن تدخل العالم بالتجربة يغيّر لا محالة من حركات الجُزَيْئات وأوضاعها، بحيث لا نعود نلاحظ عالم الذرّة كما هو، بل عالم الذرّة الذي غيّرته تجاربنا وأدواتنا وآلاتنا. لهذا لا تكشف التجربة عن الواقع الموضوعيّ للأشياء، فهي ليست عملاً محايداً، بل هي تدخّل ذاتيّ في صيرورة الظواهر[263]. وهي تغيّر من الوضع الذي نَوَدّ بحثه، فلا تتمثل لنا إلا إمكانية واحدة من الإمكانيات المتعددة التي يمكن أن يكون عليها الواقع[264].

ولهذا لا يمكن أن تتحقق - بالنسبة إلينا، على الأقل - موضوعية مطلقة، يقول هايزنبرغ: "إننا في كل فعل للإدراك ننتخب واحداً من العدد اللانهائي من الاحتمالات، وبذا نحدّ أيضاً من عدد الاحتمالات للمستقبل"[265].

هناك تداخل بين الموضوعيّ والذاتيّ لا يمكن للعلم أن يلغيه، بل العلم نفسه ثمرة لهذا التداخل ونتيجة لهذا الامتزاج[266].

لقد تبيّن - يقول دي اسبانيا -[267] أن الواقع مرتبط بنا وبدرجة تطور معارفنا وبالطريقة التي ننظر إليه بها.. بحيث إن هذا الواقع يتغير مع الزمن![268].

هذه النتائج الخطيرة التي انتهت إليها الكوانتيك أسالت مداداً كثيراً، ولا يزال النقاش بين العلماء والفلاسفة - منذ الثلاثينات إلى الآن - دائراً حول المبادئ الجديدة للكوانتيك وحول التفسير المناسب لها[269].

---

(262) *Histoire de la physique*, p. 110.

(263) Encyclopaedia 7/287, art déterminisme؛ وانظر أيضاً في الموسوعة نفسها: Art Quantique 19/362.

(264) *Histoire de la physique*, p110-111.

(265) **المشاكل الفلسفية**، ص 24.

(266) *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 209.

(267) Bernard d'Espagnat فيزيائي فرنسي ولد سنة 1921، درس فيزياء الجزئيات وأسس الكوانتيك. صدر له سنة 1979: **في البحث عن الواقعي**. وهو كاتب مقال "مفهوم الواقع" في الموسوعة.

(268) Encyclopaedia 19/595, art Concept de réalité.

(269) *L'épistémologie*, p. 70-71

المصداقية العلمية للكوانتيك:

لكن بعض العلماء - وهم في الواقع أقلية - لم يستسيغوا هذا الانقلاب المعرفيّ الذي فجّرته الكوانتيك. فحاول كل من أينشتين ودوبروكلي وشرودنكر وبلانك[270] إرجاع الكوانتيك إلى الإطار العقلانيّ الواقعيّ الذي كانت عليه الفيزياء الكلاسيكيّة[271]. بدا لهم أن الكوانتيك نظريّة غير عقلانيّة، وأنه يلزم أن تفسر تفسيراً ميكانيكيًا عاديًا... لكن هذه المحاولات فشلت كلها[272].

منها نظرية دوبروكلي المعروفة بـ: "المتغيّرات الخفيّة"، وخلاصتها أنه ربما كانت الجُزَيْئات المِجْهرية تخضع لمتغيرات نجهلها، وتكون هذه المتغيّرات هي سبب اختلاف "سلوك" الجُزَيئات[273].

في سنة 1964 قام بيل[274] بتجارب هامّة أثبتت أنه لا يمكن الاعتماد على نظريّة "المتغيرات الخفيّة"، وأن الاختلاف الملاحظ في حركة الجزيئات حقيقيّ وأصيل[275]. لكن - من جهة أخرى - بيّنت هذه التجارب أن ثمّة تناقضاً بين التنبؤات الحسابيّة للكوانتيك والتنبؤات المبنيّة على الفرضيّة الواقعيّة لأينشتين، وهذه الفرضيّة هي عبارة عن "تجربة ذهنيّة" اقترحها مكتشف النسبيّة، وكانت ستعيد الكوانتيك إلى الإطار التقليدي للفيزياء[276].

لكن في سنة 1981 جاء فيزيائي آخر وقام بمجموعة من التجارب أثبتت أرجحيّة تنبؤات وحسابات الكوانتيك[277]، وأوضحت أنه لا أمل للذين راهنوا

(270) Max Plank (1858-1947) فيزيائيّ ألمانيّ، حامل لجائزة نوبل عن سنة 1918، اختصاصيّ في الحرارة الدينامية، وضع نظرية الكم واستخرج منها الثابتة Constante المعروفة باسمه، وهو الذي مهّد لعدد من إنجازات النسبية والكوانتيك معاً.

(271) *Histoire de la physique*, p. 111-112.

(272) Encyclopaedia 7/287, art déterminisme.

(273) انظر: Encyclopaedia 19/362, art quantique

(274) Jhon S.Bell فيزيائي.

(275) Encyclopaedia 19/597-598, art réalité physique. وانظر رد هايزنبرغ على نظرية دوبروكلي في: المشاكل الفلسفية، ص 10-11.

(276) *Histoire de la physique*, p. 112.

(277) *Ibid.*, p 112.

على نقص مؤثّر بالنظريّة الكوانتيّة التي تعتمد على مفاهيم احتمالية - لاحتمية - بالدرجة الأولى[278].

لقد تأكد الآن - بما لا يُحصى من النتائج النظريّة والتجريبية - أن الأسس النظريّة للكوانتيك صحيحة وسليمة[279]، بينما لا توجد تجربة واحدة يمكن أن تشكّك في مفاهيمها الرئيسيّة[280]. بل ثبت الآن وجود أنساق كبيرة - عيانية - غير كلاسيكية، مثل: حزم أشعة الليزر، والهليوم شديد السيولة، والمعادن فائقة التوصيل. فهذه تتوافق تماماً مع خصائص الأنساق الكوانتية المجهرية، بينما تعجز الفيزياء الكلاسيكيّة عن تفسيرها[281].

لقد أثبت التصوّر الجديد الذي جاءت به الكوانتيك أنه مفيد جدًا وخصب في نتائجه وآثاره[282]، ولا يضره في شيء أن يكون جديداً علينا وعلى عقولنا، وكما يقول إتزكسون[283] فإنه "رغم أن عالم الكوانتيك غريب لحدّ العجب، فإنه يظل عالماً واقعيًا"[284].

مبدأ اللاحتميّة في الكوانتيك:

ما سبق توطئة عامة قصدت من ورائها تقديم فكرة موجزة عن الكوانتيك، ولا شك أن في هذه الفيزياء درجة من التعقيد ليست بالقليلة، ولكن التمهيد السابق ضروريّ لفهم كيف تحوّل مبدأ الحتميّة والسببيّة في ظل الفيزياء الجديدة.

وقد اخترت أن أبدأ هذه الفقرات بعرض لإحدى التجارب الكوانتية، قبل

---

(278) Encyclopaedia 7/286, art déterminisme.

(279) (نظرية المجالات) Encyclopaedia 5/323, art théorie des champs

(280) Encyclopaedia 19/356, art quantique.

(281) Encyclopaedia 19/363, art quantique.

(282) *La Raison*, p 71.

(283) Claude Itzykson فيزيائي عضو لجنة الطاقة النووية الحكومية الفرنسية، وأستاذ كرسي بمدرسة البوليتكنيك، وهو الذي كتب مقال نظرية المجالات في الموسوعة.

(284) Encyclopaedia 5/323, art théorie des champs.

أن أتكلم عن المعادلة الأساسية التي تعمّ هذه التجارب.

تجربة انكسار حزمة من الدقائق[285]:

في ظل ظروف تجريبيّة محدّدة - لا تهم القارئ غير المتخصص، ولذلك لن أقدمها - نرسل حزمة من الضوء من مصدر معيّن نحو شاشة مهيئة لاستقبال هذا الضوء.

قواعد الفيزياء الكلاسيكيّة تتوقع أن تظهر على الشاشة بقعة ذات مساحة متصلة، فهذا هو المشاهَد في الطبيعة. بينما تتوقع الكوانتيك أن تظهر على الشاشة هُدوب - جمع هُدْب -، ليست متصلة، بل بينها انقطاع لا يصله ضوء ولا نور. تقول التجربة إن الفيزياء الكلاسيكية لا تتنبأ بهذه الهدوب على حين تتوقعها الكوانتيك جيّداً.

والآن إذا حَدَدْنا من انبعاث الضوء حتى تصير الحزمة ضعيفة، بحيث لا تبعث إلا قلّة من الجزيئات - في كل لحظة - من المصدر إلى الشاشة.. هنا يمكن أن ننتظر أن تقع الجزيئات - الواحدة تلو الأخرى - وفق نظام واحد، فتتجمع لتظهر من جديد مثل هدوب التداخل السابقة.

لكن التجربة - وفي توافق تام مع نظريات الكوانتيك - تبين أن هذه الجزيئات تنتشر على الشاشة مثل نقط متناهية في الصغر، وذلك في مواضع مختلفة... ليس وفق النظام المتوقع، بل في شيء من "الفوضى"، وفي أماكن متفرقة؛ رغم أن هذه الجزيئات متماثلة - فهي نوع واحد، مثل الفوتونات..-، لها الخصائص الفيزيائيّة نفسها، وتمّ إنتاجها وتجربتها تحت الظروف نفسها... ومع ذلك فانتشارها مختلف، كأن لكل جُزَيْءٍ "سلوكاً" مختلفاً.

ثم - وهذه نكتة المسألة - إن هذا الانتشار لا يمكن توقعه، فلا يمكن أن نعرف طريقة هذا الانتشار ولا كيف سيتمّ.

هذا كله إذا كانت حزمة الضوء المرسل ضعيفة، لكن نظرية الكوانتيك -

(285) اعتمدتُ في وصف هذه التجربة على مقال "الحقيقة الفيزيائية" بـ: Encyclopaedia 19/597

وهو التوقع المدعم بتجارب واضحة - تقول: حين تقوى حزمة الضوء هذه، فتصل جزيئات لا تحصى كثرة إلى الشاشة، إما في وقت أو بالتتابع - بحسب طريقة أداء التجربة -، فإن مجموع هذه الجُزَيْئات يرسم على الشاشة هدوب التداخل التي تنتظر. فهنا تنجح توقعاتنا وتصيب.

معادلة هايزنبرغ:

ما هو تفسير التجربة السابقة التي تختلف مع عالم الفيزياء الكلاسيكية بصفة كليّة وجذرية؟ هذا التفسير تقدمه أهم معادلة في الكوانتيك: معادلة هايزنبرغ. وهذا أوان شرحها[286]:

لنفرض أن ρ هو المتغير الذي يبين موقع الجُزَيء وأين يتحدد، وأن q تعبّر عن كمّية الحركة التي "يمتلكها" الجُزَيْءُ، أي تمثل سرعته.

عندنا $\Delta\rho$ تترجم الاحتمال، أي الاحتمال المتعلق بموقع الجُزَيء في لحظة محددة، فهو الامتداد أو المدّ Extension، نوع من الإطار الذي يتحرك الجُزَيء داخله، لا يتعداه، فهو المجال الاحتمالي لقيم الوضع. و Δq تترجم احتمالاً آخر، يتعلق - هذه المرة - بسرعة الجُزَيء، فهي غير محددة - في لحظة معيّنة -، لكنها تدور بين رقمين هما إطار الاحتمال. فهذا المجال الاحتمالي لقيم السرعة.

هنا تقول المعادلة الأولى لهايزنبرغ:

$$\Delta\rho \times \Delta q \geq h$$

$\Delta\rho$ مضروب في Δq يعطينا مجموعاً لا بد أن يكون أكبر من h، أو على الأقل مساوياً لها. h هي ثابتة بلانك، الرقم - اللغز، وما أكثر الألغاز في هذا العالم، فلا أحد إلى الآن يعرف ماذا تعني هذه الثابتة بالضبط[287]،

(286) عن Encyclopaedia 7/286, art déterminisme.

(287) كل ما نعرفه أن: ثابتة بلانك هي الحد الفاصل بين الفيزياء الكلاسيكية والكوانتية. فحيث يمكن أن نحذف هذه الثابتة ولا نعتمدها - وذلك حين تكون ضعيفة بالنسبة إلى المتغيرات الأخرى - فهو عالم الفيزياء الكلاسيكية؛ وحيث لها قيمة، فهو عالم الكوانتيك، وغالب ذلك في =

لكنها محددة[288]:

$$h = 6,63 \times 10^{-34}\ J.S$$

إذن، مادام أن ثابتة بلانك رقم موجب، فسيكون $\Delta q \times \Delta p$ موجباً أيضاً. وهذا معناه أن الاحتمال ثابت، أي يوجد، ولا حيلة في دفعه. فهذه نتيجة أولى.

ومن جهة أخرى تعني العلاقة أن Δp كلما ارتفع إلا وانخفض Δq والعكس صحيح أيضاً: كلما كان Δp صغيراً إلا وكبرت قيمة Δq.

علاقة هايزنبرج تنفي الحتمية:

هذا معناه أن الاحتمالات بالنسبة للمتغيرات غير متوافقة. لا يمكن أن نحدد قيمة متغير بشكل أدق أكثر فأكثر دون أن يكون ذلك على حساب تحديد قيمة المتغير الآخر الذي يفقد الدقة أكثر فأكثر[289]. وفي أقصى الحالات يكون التحديد التام لمكان الجُزَيء - مثلاً - معناه عدم معرفة أي شيء آخر عن سرعته أو حركته[290]. فيستحيل أن نحسب مكان الجُزَيْءِ وسرعته في الوقت نفسه[291].

وهذا بيّنٌ لو استعملنا اللغة الرياضية، مثلاً إذا سعينا إلى معرفة حركة الجُزَيء بدقة، فهذا معناه أن قيمة Δq- المجال الاحتمالي لقيم السرعة - ستقترب من الصفر: $\Delta q \rightarrow$. إذن بما أن h رقم موجب وصغير جدًّا، فهذا يقتضي أن يكون Δp كبيراً، بحيث يقترب من اللانهائي: $\Delta p \rightarrow$. وهذا معناه أن المجال الاحتمالي لقِيَم "المكان" لانهائي، أي يستحيل معرفة أي شيء - على الإطلاق - عن موقع الجُزَيْء.

= العالم المجهري (إذ توجد أنساق كوانتية كبيرة). عن: Notions de philosophie, vol. I, p. 189.

(288) Encyclopaedia 7/287, art déterminisme؛ j x s تعني كذا جول - وحدة الكهرباء - في الثانية الواحدة.

(289) Encyclopaedia 7/286, art déterminisme.

(290) Encyclopaedia 7/286, art déterminisme.

(291) *Certitudes et incertitudes*, p. 19.

إذن، لا معنى مطلقاً لتحديد الوضع الأصلي - أو الأول - لحركة جُزَيْء ما بما يسمح بالتنبؤ بوضعه في زمان آخر آت[292].

وهذا يختلف عن الفيزياء الكلاسيكية، ففيها يكفي أن نعرف الوضع الحالي لمجموعة من الجُزَيْئات لكي ندرك وضعها المقبل، ويتم ذلك بضبط متغيّري المكان والسرعة[293].

لهذا يستحيل في الكوانتيك أن نحدد بدقة بعض المتغيرات "الإثنينية"، مثل الوضع والسرعة، أو الطاقة والزمن، بل الممكن هو التنبؤ بدرجة من الاحتمال، تقلّ وتكثر، وتخص هذا النسق الذي نلاحظه، وذلك بناء على المعلومات التي بحوزتنا عن النسق[294]. ولذلك نظريات الكوانتيك وقوانينها لا تتعلق بقيم محددة - للمتغيّرات في عالم الذرة -، بل بمتوسط عام لها، أي بالاحتمال الأقرب[295].

ولذا - على خلاف الفيزياء الكلاسيكية - لا يوجد في الكوانتيك مسار خَطّيّ trajectoire linéaire لمجموعة من النقط تمثل النسق الملاحظ في الزمان. فيتحدث العلماء عن الجُزَيء المُضْمَر أو الفَرَضي virtuel، وعن الجزيء الكامن في كل نقطة potentiel[296].

هناك إمكانية واحدة لرسم حالة نسق ما وتطورها في الزمان، أي بتحديده في كل لحظة، على غرار ما تفعله الفيزياء الكلاسيكية، وذلك باستعمال نقطة نتصورها في فضاء مجرد أبعاده: 6n، ويسمى بـ: فضاء المراحل أو الأطوار Espace de phases.

وهنا تعني علاقة هايزنبرغ أنه عوض أن نمثل حالة النسق - الذي هو جُزَيء أو مجموعة جُزَيْئات - بنقطة واحدة نعطي لها قيمة واحدة وإحداثيات

---

(292) *Histoire de la physique*, p. 110; Encyclopaedia 7/286, art déterminisme.

(293) *Le principe de causalité*, p. 64.

(294) *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 190.

(295) *Le principe de causalité*, p 64.

(296) Encyclopaedia 7/286, art déterminisme. Certitudes et incertitudes, p30.

Coordonnées واحدة - كما تفعل الميكانيكا الكلاسيكية -... عوض ذلك علينا أن نعطي للنسق - كجُزَيْء مثلاً - حجماً معيّناً لا مجرد نقطة[297]. وهذا شيء لا يمكن أن نتصوره ذهنيًا في الفضاء الذي نعرفه ونعيش خلاله، أي الفضاء الأقليدي، لأنه هناك - بفضاء المراحل - كأن الجُزَيْء - وهو نقطة - يوجد في كل مكان ويحتل كل نقطة... فحركته لا تخضع للمنطق العام الذي نعرفه في فضائنا الهندسي الثلاثي الأبعاد.

أصالة اللاحتمية في الكوانتيك:

تثبت الكوانتيك - إذن - صفة اللاحتمية للعالم المجهري، وهي صفة أصيلة لهذا العالم، وليست كذلك بسبب جهلنا بالشروط الأوّلية التي كان عليها النسق، بل هي تنتمي إلى النسق نفسه، فهي داخلية[298].

وهذا التحديد المفروض على قدراتنا على المعرفة لا يعود أيضاً إلى قصور وسائلنا الحالية، بل كل تجربة ممكنة لا تستطيع أن ترفع هذه الصفة الاحتمالية في العالم الصغير، ولهذا لا يمكن أن نصنع آلة ما تسمح لنا بتجاوز هذه الصفة[299].

والنتيجة أن الكوانتيك هجرت مبدأ الحتميّة، فليس كل شيء في الكون يحدث وفق سلسلة لا تنتهي من الأسباب والمسببات، وبصفة ضرورية لا تحتمل التخلف. إن "الاحتمالية" صفة ذاتية للأحداث - في العالم المجهري -، فهي طبيعة هذا العالم، وليس صفة نسبية، أي بالنسبة لنا نحن.. أي أن "الاحتمالية" معطى موضوعيّ لا نسبيّ ذاتيّ[300].

---

(297) Encyclopaedia 7/286, art déterminisme.

(298) Notions de philosophie, 1/190 وانظر يضا *Réel et déterminisme dans la physique quantique*, p. 45; *Histoire de la physique*, p110؛ ويرى بعض الباحثين أن التفسير اللاحتمي والاحتمالي لعلاقة هايزنبرغ غير صحيح، وينبغي هجره، انظر: Encyclopaedia vol. 19/358, 361, art Quantique. Certitudes et incertitudes, p 32-33. لكن أكثر الفيزيائيين يذهبون إلى أن الطابع الاحتماليّ للعلاقة صحيح، وهو طابع رياضيّ لا يحتمل النقض. كما أن رياضيات الاحتمال أساس لكثير من الحسابات الكوانتية.

(299) Encyclopaedia 7/286-287, art déterminisme.

(300) Encyclopaedia 8/570, art épistémologie وانظر: *Le principe de Causalité*, p 65.

كأن الجُزَيْء يتحرك بلا قانون ضابط، وخارج أي إطار حتميّ، ويغيّر من سرعته وموقعه من تلقاء ذاته.

لقد أدخلت الكوانتيك على الفيزياء روحاً لاحتمية. واضطر العلماء إلى قبول هذه الروح الجديدة، وكثير منهم تقبل هذا التطور على مضض معتقداً أن الزمن سيعيد للفيزياء وجهها الحتميّ الصارم[301].

لكن يبدو أن الأجيال الجديدة من الفيزيائيين استأنست بالعالم الغريب للكوانتيك، ولم تعد تحنّ إلى عالم لابلاص الآلي.

بين السببيّة والاحتمال:

من الواضح - الآن - أن أغلب النتائج التي توصلت إليها الكوانتيك تلقي بظلال من الشك والاحتمال على التصور التقليدي للسببية.

فقد رأينا أن التصور الذي يفترض أن العلم قائم على شكل من الموضوعية المطلقة تصور خاطئ، أو على الأقل غير دقيق. بالنسبة لهايزبنرغ، فإن صورة الطبيعة هي صورة لعلاقاتنا معها، وليس العلم مجرد متفرج على الطبيعة، فهو جزء من هذه العلاقة التي تربط الإنسان بالطبيعة. ولا يمكن - بناء على ذلك - أن يكون لمفهوم القانون - الذي هو علاقة سببيّة ضمن إطاري الزمان والمكان - وجود واقعيّ وموضوعيّ تامّ ومطلَق. إن المعارف العلمية المؤكدة لا توجد إلا في مجالات محصورة وبتوفر شروط محددة، ولا وجود لمفهوم القضية الكلية والضرورية التي تعمّ الظواهر في كلّيتها[302].

لقد بيّنت الكوانتيك أنه من الصعوبة بمكان أن نضع صيغة مناسبة لعلاقة السببيّة وأن نحدد جيّداً محتواها ونرسم حدودها[303]. وبذلك حدّت من أثر هذه العلاقة ومن هيمنتها المفترضة على الطبيعة[304]. وبيَّن بوهر - منذ سنة 1925 -

---

(301) *La Raison*, p. 70-71.

(302) *Notions de philosophie*, 1/219-220.

(303) *Le principe de causalité*, p 65.

(304) Encyclopaedia 7/287, art déterminisme.

أن الكوانتيك تجبرنا على أن نهجر الوصف السببيّ - المنضبط بحدود الزمان والمكان - للظواهر المجهرية[305].

وفعلاً ليس في الكوانتيك أي سببيّة - بالمفهوم المعتاد -، ولا يمكن فيها أن نحدد الشيء موضوعيًا ونثبت وجوده الذاتيّ ونفسر حركته بالاعتماد على علاقة السببية وإطارَيْ الزمان والمكان[306]. كما أن القيم الخاصة بالظواهر - في العالم المجهري - لا تخضع لأي قانون سببيّ[307].

حتى إن بعضهم تصوّر - لتفسير بعض الأحداث - وجود نوع من السببية معكوسة أو ارتدادية، تفعل في الاتجاه المخالف لسهم الزمان، أي يتم السبب في "الحاضر" - مثلاً - ويكون أثره في "الماضي"[308]! هي - على كل حال - آراء تحاول تفسير غياب العلاقة السببية الحتمية في عالم الذرّة.

في هذا العالم حلّ مبدأ الاحتمال محل قانون السببيّة، وأصبح هو الأداة الأنسب "لتفسير" ظواهره.

(305) *Histoire de la physique*, p. 110.

(306) *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 206-207 ؛ قارن بـ: *Certitudes et incertitudes*, p29.

(307) *Le principe de causalité*, p. 64.

(308) Encyclopaedia 8/570, art épistémologie.

الفصل الثالث

القــرآن ومــبدأ السببــية

تمهيد
مشكلة السببيّة بين العلم والفلسفة والكلام

لعلّ القارئ - وقد انتهى من قراءة الفصل السابق - يَعْجَب كيف أن العلم المعاصر لم يحل مشكلة السببية بعد، برغم التقدم الهائل الذي حققه - وبدرجات متفاوتة - في مختلف حقول المعرفة... كان من المنتظر أن يصل العلم إلى شيء - اكتشاف أو تجربة مثلاً..- يحسم الخلاف ويبين الموقف "العلميّ" اللازم تبنّيه في القضية، كما فعل بالنسبة لنظريات كثيرة، كتفسير الرؤية والحركة، ووجود الفراغ... ونحو ذلك... وها هي القضية تراوح مكانها، حتى بعد ظهور الفيزياء النسبيّة والكوانتيّة... فبالنسبة للأولى يوجد تأويل سببيّ للنظرية كما يوجد تأويل غير سببيّ. والكوانتيك نفسها لم تسلم من تضارب التأويلات واختلاف التفاسير... وإن كان جانب من ينفي السببية الحتمية فيها أقوى وأظهر...

كيف نفسر هذا الوضع؟

الجواب هو أنه من المحال أن نستند إلى التجربة العلمية للحصول على دليل ضد قانون السببية أو يصحح هذا القانون[1]. والعلم لا يمكن أن يقدم لنا أكثر من التجربة، ما دام أن نظرياته نفسها تستند إلى التجربة. يقول مصطفى

---

(1) *Le principe de causalité*, p. 217.

صبري: "وفي الحقيقة لو اجتمعت تجارب الدنيا على مسألة ما أفادت معنى فوق أن تكون تلك المسألة ثابتة متحققة الوقوع، أما كونها ضرورية مستحيلة الخلاف فخارج عن حدود التجربة متعال عن أن يكون مدلولَها، فلا يجرِّب الوجوب والضرورة أو بالأصح لا يعلمان بالتجربة"[2].

ويقول عبد السلام بن ميس - في السياق نفسه -: "أما التجارب التي تُجرى في المختبرات وفي الطبيعة لتفنيد أو تعضيد سببيّة صارمة أو غير صارمة فلن تنفع في شيء، وخاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار رأي هيوم، لأن المسألة ليست مسألة تجربة بل مسألة تأويل لتلك التجربة، وبالتالي فإن السببية ليست مشكلة في العلم، بل هي مشكلة في الفلسفة"[3].

وهذا الكلام يقوله أيضاً من يعتقد في قانون السببية، فهذا شرودنكر، المؤسّس الأول للميكانيكا الموجية، يقول: "لا يمكننا تصور أي تجربة تحسم مسألة هل التتابع المتسلسل للظواهر الطبيعية أمر يخضع لحتميّة صارمة، أم أنه جزئيًا تتابع غير حتميّ"[4].

لهذا اعتُبر البحث الفلسفي والإبستيمولوجي هو الوحيد الذي بإمكانه حل مشكلة السببيّة. وهذا صحيح من حيث إنه - لحل الإشكالية - يلزم البحث عن حل خارج منظومة العلم التجريبيّ، ولكنني أشك بعد هذه الجولة في البحث الفلسفيّ في السببيّة والتي قمنا بها في الفصلين السابقين... أشك أن نجد الجواب الشافي في البحث الفكري لوحده... لهذا أرى أن حل مشكلة السببية ينبغي أن يكون بالبحث الكلاميّ العَقَديّ القائم على الكتاب والسّنّة، والذي يستعين بفهوم العلماء عبر العصور دون أن يتقيد بها حرفيّاً، وهو مع ذلك بحث يُفْتَرَض فيه أن ينفتح على العلم وما يعيشه من تطورات وما يعرفه من إنجازات وإخفاقات... هذا هو الإطار العام لما أتصوره: علم الكلام الجديد.

لهذا سأنصرف الآن إلى دراسة قضية السببيّة في القرآن، وهي دراسة

---

(2) صبري. **موقف العقل والعلم والعالم**، ج2، ص263.

(3) ابن ميس. **السببية: في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية**، ص 11.

(4) *Le principe de Causalité*, p 241.

مختصرة وأولية. بعدها أعود إلى اختلاف المتكلمين في هذه القضية لأنظر إليه نظرة جديدة في ضوء نتائج البحث الأول عن السببيّة في القرآن الكريم.

المبحث الأول
العلاقة العِلّية في القرآن

حديث الطبيعة في القرآن:

موضوع الطبيعة موضوع قرآنيّ مهم، وهو من أهم ما تطرّق إليه الكِتاب العزيز وتحدّث عنه، بعد قضايا التوحيد والعقيدة وأصول الشريعة والأخلاق..

ولا أدل على ذلك من هذا العدد الكبير من الآيات التي تتحدث عن الطبيعة وتنبّه العقل والقلب إلى ما فيها من جمال وانسجام وجلال... كل ذلك في مواضع مكررة، وبأساليب متنوعة، وفي إلحاح عجيب.

ولا غرابة في ذلك إذا عرفنا أن القرآن يوجّه المسلم إلى العناية بكتابين جليلين: كتاب مقروء - وهو القرآن الكريم -، وكتاب مفتوح، هو هذا الكون الواسع من حولنا.

لكن تتبع هذه القضية أمر يطول جدًا ويحتاج إلى بحث مستقل، لا بل إن موضوعاً جزئيًا مثل "السببية في الطبيعة من منظور القرآن" هو الآخر يستلزم أن يخصص له بحث مفرد. لهذا رأيت أن أكتفي بتتبع موضوع الماء في القرآن، وبالضبط من الزاوية التي تعنينا هنا في هذا البحث، أعني كيف يتحدث القرآن عن الماء باعتباره سبباً. ولكن قبل ذلك لنر كيف وردت كلمة "سبب" في الكتاب الكريم.

لفظة "السبب" في القرآن:

وردت هذه اللفظة في المواضع الآتية:

* قال تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾ [البقرة: 166].

قال ابن عطية : "والسبب في اللغة: الحبل الرابط الموصل، فيقال في كل ما يتمسك به فَيَصِل بين شيئين"[5]. ولذلك قيل إن السبب في الآية هو الوصال الذي كان بينهم في الدنيا، وقيل المودة، وقيل هي المنازل التي كانت لهم من أهل الدنيا، وقيل الأرحام، وقيل الأعمال التي كانوا يعملونها في الدنيا...

قال الطبري[6] - معلقاً - : كل هذه المعاني أسباب يتسبب بها في الدنيا إلى مطالب، فقطع الله منافعها في الآخرة عن الكافرين به لأنها كانت بخلاف طاعته ورضاه[7].

وهكذا تقطعت الأسباب بالجميع من أتباع ومتبوعين، والمتبوعون - كما قال الرازي - [8] هم السادة والرؤساء من مشركي الإنس[9]، "فكأنه قال: وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به، وأنهم لا ينتفعون بالأسباب على اختلافها، من منزلة، وسبب، ونسب، وحلف، وعقد، وعهد، وذلك نهاية ما يكون من اليأس"[10].

---

(5) ابن عطية. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج2، ص43، لصاحبه أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (481-546هـ). نشأ بغرناطة في أحضان أسرة علمية، فأبوه محدّث حافظ، وجدّه عالم. تفنن ابن عطية في العلوم، وأتقن - خصوصاً - التفسير والحديث والنحو واللغة. ولّي القضاء بألمرية بجنوب الأندلس. وتفسيره هذا من أفضل التفاسير وأحسنها... (عن مقدمة المحرر الوجيز 1/ص: أ، ب، ج).

(6) أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (224-310). ولد بطبرستان، طاف بالأقاليم ثم استوطن ببغداد، وتوفي بها. استقل بمذهب في الفقه وأصوله، فالطبري إمام مجتهد. وهو أيضاً مقرئ ومفسّر ومحدّث ومؤرّخ. ترك: **اختلاف الفقهاء**، **تهذيب الآثار**. **تاريخ الأمم والملوك**. **تفسير القرآن المسمى جامع البيان**... معجم المؤلفين ج9، ص147.

(7) راجع: الطبري. **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج2، ص43-44، عند شرحه لهذه الآية.

(8) فخر الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي (543-606). مشارك في كثير من العلوم الشرعية والعربية والفلسفية والرياضية. إمام في علوم الكلام والتفسير وأصول الفقه، وهو مع ذلك أديب وطبيب. ولد بالري من أعمال فارس، وجال بآسيا الوسطى. أخذ عنه خلق كثير. وكان غنيًّا، وذا جاه عند الملوك. توفي بهراة. له: **المحصول في أصول الفقه**. **المباحث الشرقية في الحكمة الإلهية**. **الدلائل في عيون المسائل في علم الكلام**. **شرح الوجيز للغزالي في الفقه الشافعي**... له شعر بالعربية والفارسية. معجم المؤلفين ج11، ص79.

(9) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج4، ص237. عند شرح الآية، أي البقرة 166. المسألة الثانية.

(10) المرجع السابق، ج4، ص238. في المسألة الثانية من الآية.

* قال تعالى - وهو يقصّ قصة الملك الصالح ذي القرنين -: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا فَأَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُۥ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِۦ فَيُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا نُّكْرًا وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُۥ جَزَآءً ٱلْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُۥ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا كَذَٰلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ ٱلسَّدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ [الكهف: 83-93]

فأما قوله ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا﴾ فمعناه علماً في كل أمر، وأقيسة يتوصّل بها إلى معرفة الأشياء(11). وكذلك فسّر آخرون السبب هنا بالعلم(12). قال ابن كثير: "يسّر الله له الأسباب، أي الطرق والوسائل إلى فتح الأقاليم والرساتيق والبلاد والأراضي، وكسر الأعادي، وكبت ملوك الأرض، وإذلال أهل الشرك. قد أوتي من كل شيء ما يحتاج إليه مثله سبباً"(13). وهذا العلم الميسّر لذي القرنين لا يتعلق فقط بشؤون الحرب، بل يظهر لي أنه عام، فالقرآن أطلق الحكاية بما يفهم منها العموم: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا﴾. وأمر آخر يدل على ذلك وهو أن ذي القرنين نجح في بناء السدّ الذي يمنع فساد ياجوج وماجوج، وتم ذلك بطريقة تنمّ عن علم جيّد بالأسباب وبطبائع المواد المختلفة: ﴿قَالَ مَا مَكَّنِّى فِيهِ رَبِّى خَيْرٌ فَأَعِينُونِى بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا ءَاتُونِى زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ ٱلصَّدَفَيْنِ قَالَ ٱنفُخُوا۟ حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَارًا قَالَ ءَاتُونِىٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا فَمَا ٱسْطَٰعُوٓا۟ أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَٰعُوا۟ لَهُۥ نَقْبًا﴾. ولذا قال البيضاوي: "﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ أراده

(11) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج10، ص442.
(12) راجع: الطبري. **جامع البيان**، ج16، ص8.
(13) ابن كثير، أبي الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر (700-774). **تفسير القرآن العظيم**، ج3، ص129؛ ابن كثير. محدث ومؤرّخ ومفسّر وفقيه. نشأ بدمشق وتوفي بها، ودفن بمقبرة الصوفية إلى جوار شيخه ابن تيمية. له: **مختصر علوم الحديث لابن الصلاح**. **جامع المسانيد (في الحديث)**. **الفصول في سيرة الرسول**. **البداية والنهاية في التاريخ**... معجم المؤلفين ج2، 283-284.

وتوجه إليه ﴿سَبَبًا﴾ وصِلَة تُوصِله إليه من العلم والقدرة والآلة"[14].

وأما قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾، و ﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا﴾، الأولى، و﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا﴾ الثانية.. فمعناه الطرق والمنازل[15]، أي "ثم سلك ذو القرنين الطرق المؤدية إلى مقصده"[16].

* وقال جلّ وعلا: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُۥ مَا يَغِيظُ﴾ [الحج: 15].

قال القرطبي: "قال أبو جعفر النحاس: من أحسن ما قيل فيها أن المعنى من كان يظن أن لن ينصر الله محمداً ﷺ، وأنه يتهيأ له أن يقطع النصر الذي أوتيه، ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ أي فليطلب حيلة يصل بها إلى السماء. ﴿ثُمَّ لْيَقْطَعْ﴾، أي ثم ليقطع النصر إن تهيأ له، ﴿فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُۥ﴾ وحيلته ما يغيظه من نصر النبي ﷺ. والفائدة من الكلام أنه إذ لم يتهيأ له الكيد والحيلة بأن يفعل مثل هذا لم يصل إلى قطع النصر"[17].

* وقال جلّ وعلا: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ

---

(14) البيضاوي. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج3، ص151. البيضاوي هو عبد الله بن عمر، ناصر الدين، أبو سعيد. نشأ بشيراز، وتوفي بتبريز سنة 685هـ. قاض، وعالم بالفقه والتفسير والأصلين - أي أصول الدين وأصول الفقه - والعربية والمنطق والحديث. له: **منهاج الوصول إلى علم الأصول**. **شرح المطالع في المنطق**. **الغاية القصوى في دراية الفتوى في الفقه الشافعي**. **شرح مصابيح السنة للبغوي**... معجم المؤلفين ج6، ص97-98.

(15) الطبري. **جامع البيان**، ج16، ص9، 11-12؛ القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، ج11، ص36؛ البيضاوي. **أنوار التنزيل**، ج3، ص152.

(16) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج10، ص446.

(17) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، ج12، ص16. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرح الأنصاري القرطبي الأندلسي. نشأ بالأندلس، وتوفي سنة 671هـ. عالم زاهد. سمع الحديث من الشيخ أبي العباس أحمد بن عمر القرطبي صاحب "المفهم في شرح صحيح مسلم". له: هذا التفسير. **التذكرة في أحوال الموتى وأهل الآخرة**. **الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**. **شرح التقصي لابن عبد البر**... **معجم المؤلفين** 10/255. أما النحاس فهو أحمد بن إسماعيل المرادي، عالم لغة، رحل إلى بغداد فأخذ عن المبرد والأخفش والزجاج... ثم عاد إلى مصر، وتوفي بها سنة 338هـ فسّر القرآن. وكتب: **معاني القرآن**. **أخبار الشعراء**. **الناسخ والمنسوخ**. **الكافي في النحو**،... معجم المؤلفين ج2، ص82.

﴿أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: 36-37].

وهذه الأسباب هي أبواب السماوات أو طرقها[18]. قال الطبري: "معناه لعلّي أبلغ من أسباب السماوات أسباباً أتسبب بها إلى رؤية إله موسى، طرقاً كانت تلك الأسباب منها، أو أبواباً أو منازل أو غير ذلك"[19]. و "كرر "أسباب" تفخيماً، لأن الشيء إذا أُبهِم ثم أُوضح كان تفخيماً لشأنه"[20].

* قال تعالى: ﴿وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ يُرَادُ مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْءَاخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ أَءُنزِلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ مِنۢ بَيْنِنَا ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّن ذِكْرِى ۖ بَل لَّمَّا يَذُوقُوا۟ عَذَابِ أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ ٱلْعَزِيزِ ٱلْوَهَّابِ أَمْ لَهُم مُّلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ فَلْيَرْتَقُوا۟ فِى ٱلْأَسْبَٰبِ﴾ [ص: 6-10].

المعنى: "ليشرفوا على السماوات والأرض وما بينهما، ويتحكموا في خزائن الله، ويعطوا من يشاؤون ويمنعوا من يشاؤون. كما هو مقتضى اعتراضهم على اختيار الله المالك المتصرف فيما يملك بما يشاء"[21]. وذلك "أنهم إن ادّعوا أن لهم مُلْك السماوات والأرض، فعند هذا يقال لهم ارتقوا في الأسباب، واصعدوا في المعارج التي يتوصل بها إلى العرش حتى يرتقوا عليه ويدبروا أمر العالم وملكوت الله وينزلوا الوحي على من يختارون"[22]. وهذا على سبيل التهكم والتبكيت.

إذن، فالسبب هو الوسيلة إلى الشيء، والطريق إليه وبه يتوصل إلى معرفة الشيء وإدراكه. فهو علم وطريق وآلة. والغاية هنا تتوقف على وجود السبب أو معرفته توقف المشروط على شرطه. ويظهر أنه يغلب على لفظة السبب في القرآن معاني الأداة والطريق.

---

(18) البيضاوي. **أنوار التنزيل**، ج4، ص109؛ القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، ج15، ص205؛ ابن كثير. **التفسير**، ج4، ص95.

(19) الطبري. **جامع البيان**، ج24، ص43.

(20) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، ج15، ص205.

(21) قطب، سيّد. **في ظلال القرآن**، ج7، ص90.

(22) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج26، ص180.

الماء في القرآن من حيث هو سبب:

نعود الآن إلى موضوع الماء في القرآن، وسندرسه بغرض تكوين فكرة عن السببية الطبيعية في هذا الكتاب. والحديث القرآني عن الماء كثير، وهو يلفت انتباه القارئ المتأمل ولا بدّ، يقول سيّد قطب - رحمه الله تعالى -: "وذكر إنزال الماء من السماء وإخراج الثمرات به ما يفتأ يتردد في مواضع شتّى من القرآن في معرض التذكير بقدرة الله والتذكير بنعمته كذلك... والماء النازل من السماء هو مادة الحياة الرئيسية للأحياء في الأرض جميعاً، فمنه تنشأ الحياة بكل أشكالها ودرجاتها"(23).

والملاحظة البارزة - فيما يخصّ موضوعنا عن السببية - هي أن القرآن الكريم يصف الماء دائماً بأنه الوسيلة والسبب لإحياء الأرض وإنبات النبات... صحيح أن القرآن يضيف إخراج الثمرات من التربة - مثلاً - إلى الله سبحانه، لكنه يذكر دائماً أن هذا الإخراج يتم بالماء، ولا توجد آية واحدة تقول إن هذا الإخراج يظهر عند الماء، لا به.

وهذه بعض هذه الآيات أسردها سرداً ولا أخلطها بكلام المفسرين، ليتأملها القارئ جيّداً ويتدبرها بمعزل عن النقاش السابق في موضوع السببية. فإذا تم ذلك أتيت بآيات أخرى واستعنت فيها بكلام المفسرين، قال عزّ من قائل وجلّ:

- ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ﴾ [إبراهيم: 32]

- ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [الحج: 5].

- ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍۭ بِهِۦ لَقَٰدِرُونَ فَأَنشَأْنَا

---

(23) قطب. **في ظلال القرآن**، ج1، ص52، البقرة 21.

لَكُم بِهِۦ جَنَّٰتٖ مِّن نَّخِيلٖ وَأَعۡنَٰبٖ لَّكُمۡ فِيهَا فَوَٰكِهُ كَثِيرَةٞ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ﴾ [المؤمنون: 18-19].

- ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلۡبَرۡقَ خَوۡفٗا وَطَمَعٗا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَيُحۡيِۦ بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [الروم: 24].

- ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا نَسُوقُ ٱلۡمَآءَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡجُرُزِ فَنُخۡرِجُ بِهِۦ زَرۡعٗا تَأۡكُلُ مِنۡهُ أَنۡعَٰمُهُمۡ وَأَنفُسُهُمۡۚ أَفَلَا يُبۡصِرُونَ﴾ [السجدة: 27].

- ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾ [فاطر: 9].

- ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يُخۡرِجُ بِهِۦ زَرۡعٗا مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥ﴾ [الزمر: 21].

- ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلۡأَرۡضَ خَٰشِعَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡۚ﴾ [فصلت: 39].

- ﴿وَنَزَّلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ مُّبَٰرَكٗا فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ جَنَّٰتٖ وَحَبَّ ٱلۡحَصِيدِ﴾ [ق: 9].

والآن لنر كيف تعرض أعلام من المفسرين المعتمدين لتأويل نظائر هذه الآيات:

* قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: 164]

يقول ابن عطية في هذا الماء: "يعني به الأمطار التي بها إنعاش العالم وإخراج النبات والأرزاق"[24]. ويقول رشيد رضا - في السياق نفسه -: "أي أوجد بسببه الحياة في الأرض الميتة بخلوّها من صفات الأحياء كالنموّ والتغذي والنتاج... فبالماء حدثت حياة الأرض بالنبات، وبه استعدت لظهور أنواع الحيوان فيها"[25].

(24) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج2، ص35.

(25) رضا. **تفسير المنار**، ج2، ص61. محمد رشيد بن علي رضا (1865-1935م). =

* وقال جل شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 21-22].

يقول الطبري: "يعني بذلك أنه أنزل من السماء مطراً، فأخرج بذلك المطر مما أنبتوه في الأرض من زرعهم وغرسهم ثمرات رزقاً لهم، غذاء وأقواتاً"[26]. والطبري يجري دائماً في تفسيره لمثل هذه الآيات على هذا المنوال، فهو يلتزم ظاهر اللفظ القرآني الذي يفيد أن "الباء" هنا سببيّة تعني أن الماء علّة لما يحدث من إخراج الرزق وإحياء الأرض؛ وقد تتبعت ذلك جيّداً في تفسيره فوجدته كما وصفت لك[27]. يقول - شارحاً قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾ [النمل: 60]- : ﴿فَأَنبَتْنَا بِهِ﴾ "يعني بالماء الذي أنزل من السماء حدائق"[28].

* وقال عزّ من قائل: ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الزخرف: 11].

وأَنْشَرْنا هنا تعني أحْيَيْنا[29]. ثم يقول الطبري: أي "كما أخرجنا بهذا الماء الذي نزلناه من السماء من هذه البلدة الميتة - بعد جدوبها وقحوطها - النبات والزرع، كذلك أيها الناس تخرجون - من بعد فنائكم ومصيركم في الأرض

= ولد بطرابلس الشام، وهي حاليًا في شمالي لبنان، وتعلّم بها وفي بيروت. أخذ عن حسين الجسر. ثم رحل إلى مصر وتتلمذ لمحمد عبده، وأصدر مجلة المنار، وأنشأ مدرسة الدعوة والإرشاد. تنقّل بين الشام والقاهرة التي توفي بها. واحد من كبار المصلحين الدينيين والاجتماعيين في بداية القرن الماضي. له تفسيره هذا لم يكمله، وصل فيه إلى سورة يونس. له: **الخلافة والإمامة العظمى**. **الوحي المحمدي**. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**. معجم المؤلفين، ج9، ص310-311.

(26) الطبري. **جامع البيان**، ج1، ص126.

(27) انظر مثلاً في: الطبري. **جامع البيان**، ج14، ص88 (النحل آية 65)، ج16، ص133، ج18، ص10 (المؤمنون 19)، ج21، ص73 (السجدة 27).

(28) الطبري. **جامع البيان**، ج20، ص3.

(29) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج14، ص243.

رفاتاً - بالماء الذي أنزله إليها لإحيائكم من بعد مماتكم منها أحياء كهيئتكم التي كنتم بها قبل مماتكم"(30).

وليس الطبري وحده من يلتزم بظاهر هذه النصوص القرآنية. الحقيقة أن كثرة من المفسرين تفعل ذلك:

* يقول سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 57].

يشرح رشيد رضا هذه الآية قائلاً: "﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ﴾ أي فأنزلنا بالسحاب الماء: فالباء للآلة أو السببيّة، أو بالبلد فتكون الباء للظرفية، أي فيه، أو بالرياح. والمختار هنا كون الباء للسببية، فإن الريح هي التي تثير السحاب من سطح البحر - وغيره من المياه أو الأرض الرطبة - وترفعه في الجوّ، وهي سبب تحول البخار إلى ماء بتبريدها له، فبذلك يصير البخار ماء أثقل من الهواء، فيسقط من خلاله إلى الأرض بحسب سنّة الله في جاذبية الثقل"(31).

والاحتمال في الباء هنا إنما هو في الأولى، أعني في كلمة ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ﴾. أما الباء الثانية في ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ فلا شك أنها للآلة أو السببيّة، والمعنى متقارب لأن الماء آلة الإخراج فهو سببه. وفي الآية نكتة أخرى، ألا ترى أن الله سبحانه جعل الرياح وسيلة لحمل الماء من مكان إلى مكان، وأضاف إليها هذا الحمل، فكأنه من عملها.

* وفي موضع آخر جعل القرآن من الرياح سبباً لظهور الماء، الذي هو سبب النبات. قال عز من قائل: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَٰكُمُوهُ وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَٰزِنِينَ﴾ [الحجر: 22].

يقول ابن كثير: "أي تلقّح السحاب فتدرّ ماء، وتلقح الشجر فتتفتح عن أوراقها وأكمامها"(32).

---

(30) الطبري. **جامع البيان**، ج25، ص32.

(31) رضا. **تفسير المنار**، ج8، ص468.

(32) ابن كثير. **التفسير**، ج2، ص677.

* وقال جلّ جلاله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 10-11].

يقول ابن كثير: "أي يخرجها من الأرض بهذا الماء الواحد، على اختلاف صنوفها وطعومها وألوانها وروائحها وأشكالها"[33].

ويكرر ابن كثير دائماً هذا التفسير عند شرحه لنظائر هذه الآية، فهو مثلاً يقول - عند قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾ [النبإ: 14-15]-: "أي لنخرج بهذا الماء الكثير الطيّب النافع المبارك حَبًّا..."[34]. وكذلك يفعل مفسّرون آخرون[35].

من الواضح أن القرآن يتكلم عن الماء باعتباره علّة لها أثر. ونستمر الآن في تأمل الكتاب العزيز علّنا نستنبط منه توجيهات أخرى تبيّن لنا بعض خصائص السببية الطبيعية في القرآن، فماذا نجد؟

القرآن يثبت لكل شيء قابلية للفعل والانفعال وفق قانون أودعه الله في الكون:

هذه هي النتيجة الثانية. يقول عز من قائل - على لسان موسى عليه السلام -: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: 50]. في الآية دلالة على أن الربّ - سبحانه - أعطى لكل شيء خصائص معيّنة، ثم هداه للاستفادة منها.. قال ابن عطية: "...وقالت فرقة بل المعنى أعطى كل موجود من مخلوقاته خلقته وصورته، أي أكمل ذلك له وأتقنه. ثم هدى - أي يسّر - كل شيء لمنافعه ومرافقه. قال القاضي أبو محمد: وهذا القول أشرف معنى وأعمّ في الموجودات"[36].

---

(33) المرجع السابق، ج2، ص696.
(34) المرجع السابق، ج4، ص546.
(35) مثلاً القرطبي في: **الجامع لأحكام القرآن**، ج7، ص147 الأعراف 58، ج10، ص12 الحجر 20، ج11، ص140 طه 53، ج13، ص38 الفرقان 49؛ قطب. **في ظلال القرآن**، ج7، ص135، 552.
(36) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج15، ص79. والقاضي المذكور هو ابن عطية.

وبتعبير الرازي: "المراد من الخلق الشكل والصورة المطابقة للمنفعة، فكأنه سبحانه قال أعطى كل شيء الشكل الذي يطابق منفعته ومصلحته"[37].

والمفسّرون لا يدركون في الغالب ما هذه الخصائص والصّوَر المطابقة للمنفعة، لكنهم - بمقتضى هذه الآية وأشباهها - يعرفون أن كل شيء خلق على وجه معيّن وبصفات معيّنة ليؤدّي دوراً معيّناً... بمعنى آخر: أن لكل شيء طبيعة محددة، لكن مستوى تطور المعارف والعلوم في العصور السابقة لم يكن يسمح بفهم هذه الطبيعة دائماً.

ويقول الله جلّ جلاله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحج: 65]. قال البيضاوي: "﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ﴾ من أن تقع أو كراهة أن تقع، بأن خلقها على صورة متداعية إلى الاستمساك. ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾ إلا بمشيئته، وذلك يوم القيامة، وفيه رَدّ لاستمساكها بذاتها"[38].

ويقول سيّد قطب: "﴿وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ﴾، فهو الذي خلق النواميس التي تسمح بجريان الفلك في البحر، وعلم الإنسان كيف يهتدي إلى هذه النواميس، فيسخّرها لمصلحته وينتفع بها هذا الانتفاع. ولو اختلفت طبيعة البحر أو طبيعة الفلك، أو لو اختلفت مدارك هذا الإنسان... ما كان شيء من هذا الذي كان. ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ﴾، وهو الذي خلق الكون وفق هذا النظام الذي اختاره له، وحكّم فيه تلك النواميس التي تظل بها النجوم والكواكب مرفوعة متباعدة، لا تسقط ولا يصدم بعضها بعضاً... وكل تفسير فلكي للنظام الكوني ما يزيد على أنه محاولة لتفسير الناموس المنظم للوضع القائم الذي أنشأه خالق هذا النظام... والله سبحانه ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ﴾ بفعل ذلك الناموس الذي يعمل فيها، وهو من صنعه"[39].

ونمرّ الآن إلى مثال آخر، وهو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ

(37) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج22، ص66.
(38) البيضاوي. **أنوار التنزيل**، ج3، ص212.
(39) قطب. **في ظلال القرآن**، ج5، ص624-625.

﴿فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمۡسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [النحل: 79].

والآن انظر إلى المفسرين كيف تختلف ألفاظهم بينما هم يحومون حول معنى واحد:

قال الطبري: "يقول ما طيرانها في الجو إلا بإذن الله وبتسخيره إياها بذلك، ولو سلبها ما أعطاها من الطيران لم تقدر على النهوض ارتفاعاً"(40).

ويقول الرازي: "هذا دليل آخر على كمال قدرة الله تعالى وحكمته. فإنه لولا أنه تعالى خلق الطير خلقة معها يمكنه الطيران، وخلق الجو خلقة معها يمكن الطيران فيه لما أمكن ذلك. فإنه تعالى أعطى الطير جناحاً يبسطه مرة ويكسره أخرى مثلما يعمله السابح في الماء. وخلق الهواء خلقة لطيفة رقيقة يسهل بسببها خرقه والنفاذ فيه، ولولا ذلك لما كان الطيران ممكناً"(41).

ويقول البيضاوي: "﴿مُسَخَّرَٰتٖ﴾ مذللات للطير بما خلق لها من الأجنحة والأسباب المواتية لها"(42).

وعند ابن كثير: "ثم نبَّه تعالى عبادَه إلى النظر إلى الطير المسخَّر بين السماء والأرض، كيف جعله يطير بجناحيه بين السماء والأرض، في جو السماء ما يمسكه هناك إلا الله بقدرته تعالى، الذي جعل فيها قُوًى تفعل ذلك، وسخَّر الهواء يحملها ويسَّر الطير لذلك"(43).

ويذكر سيّد قطب المعنى نفسَه: "﴿مَا يُمۡسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ بنواميسه التي أودعها فطرة الطير وفطرة الكون من حولها، وجعل الطير قادرة على الطيران، وجعل الجوّ من حولها مناسباً لهذا الطيران"(44).

وفي موضع آخر يفسِّر القرآن بعضاً من هذه القوى المودعة في الطير والتي

(40) الطبري. **جامع البيان**، ج14، ص102.
(41) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج20، ص90-91.
(42) البيضاوي. **أنوار التنزيل**، ج3، ص105.
(43) ابن كثير. **التفسير**، ج2، ص716.
(44) قطب. **في ظلال القرآن**، ج5، ص268.

تؤهله للطيران، فيقول جلّ ذِكره: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَـٰٓفَّـٰتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَـٰنُ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍۭ بَصِيرٌ﴾ [المُلك: 19].

يقول الرازي في الطير: "... صافات وقابضات، فكان إلهامها إلى كيفية البسط والقبض على الوجه المطابق للمنفعة من رحمة الرحمن"[45]. وكلام البيضاوي أصرح منه، قال: "﴿إِلَّا ٱلرَّحْمَـٰنُ﴾ الشامل رحمته لكل شيء بأن خلقهن على أشكال وخصائص هيأتهنّ للجري في الهواء"[46].

وهكذا في كل شيء حتى الحجارة والحديد: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: 25]، فأثبت له خصيصة الصلابة والقوة[47].

القرآن يثبت سببيّة معنوية أيضاً:

لا يقتصر الكتاب الكريم على إثبات الفعل والتأثير للجمادات - كما مرّ معنا في مثال الماء بالخصوص -، بل يتعدى ذلك إلى أن يجعل لأشياء معنويّة غير مادية علّية فاعليّة:

يقول عزّ من قائل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾ [البقرة: 26].

يقول الطبري: "معنى الكلام أن الله يُضِلّ بالمثل الذي يضربه كثيراً من أهل النفاق والكفر"[48]. وكذلك "يهدي به المؤمنين الذين يعلمون أنه الحق"[49]. ويصرح الرازي بأن معنى ذلك: "أي يُضِلّ بسبب استماع هذه الآيات"[50] المتضمّنة هذا المثل.

---

(45) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج30، ص71.
(46) البيضاوي. **أنوار التنزيل**، ج4، ص212.
(47) انظر: الطبري. **جامع البيان**، ج27، ص137.
(48) المرجع السابق، ج1، ص141.
(49) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج1، ص154.
(50) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج2، ص145.

ويقول سبحانه: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: 15-16]

فهذا القرآن سبب للهداية، من خصائصه أنه يخرج الناس من ظلام الشرك إلى نور التوحيد، وإلى هذا يشير الشيخ رشيد رضا حين فسّر لفظة "بإذنه"، قال: "والظاهر أن الإذن هنا بمعنى العِلْم أي يخرجهم من الظلمات إلى النور بعلمه الذي جعل به هذا القرآن سبباً لانقشاع ظلمات الشرك والضلال من نفس من يهتدي به، واستبدال نور الحقّ بها، بنسخه وإزالته لها، فهو إخراج يجري على سنن الله تعالى في تأثير العقائد الصحيحة والأخلاق والأعمال الصالحة في النفوس وإصلاحها إيّاها، لا أنه يحصل بمحض الخلق واستئناف التكوين من غير أن يكون القرآن هو المؤثر فيه"[(51)]. فالقرآن مؤثّر، وهو علّة، أي علّة معنوية.

في القرآن علل غيبية غير العلل الطبيعية:

الكون - في العقيدة الإسلامية - ليس مجرد مسرح لعلل مادية كهاته التي نعرفها في الطبيعة من حولنا، بل إلى ذلك توجد علل أخرى تتحرك فيه وتعمل... العملَ الذي هداها الباري سبحانه إليه.

وما كان لنا أن نعرف شيئاً عن هذه الأسباب وعن وجودها لولا أن الوحي - كتاباً وسنّة - تولى إخبارنا عنها وكشف لنا عن بعض من خصائصها وشؤونها.

من هذه العلل الغيبية: الملائكة، ذكرها الله سبحانه في كتابه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فاطر: 1]. ثم وصفها ونبّه على بعض أعمالها مقسماً بها، فقال جل شأنه: ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرْوًا فَٱلْحَٰمِلَٰتِ وِقْرًا فَٱلْجَٰرِيَٰتِ يُسْرًا فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا﴾ [الذاريات: 1-4]. فالذاريات هي الرياح، والحاملات وقراً هي السحاب،

---

(51) رضا. **تفسير المنار**، ج6، ص306.

والجاريات يسراً هي السفن تجري ميسّرة في الماء. أما المُقَسّمات أمراً فهي الملائكة، تنزل بأوامر الله الشرعية والكونية[52]، فتحمل هذه الأوامر، "وتوزّعها وفق مشيئته، فتفصل في الشؤون المختصة بها، وتقسّم الأمور في الكون بحسبها"[53].

وقال أيضاً: ﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفّٗا فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجۡرٗا فَٱلتَّٰلِيَٰتِ ذِكۡرًا﴾ [الصافات: 1-3]. وذكر في تفسيرها أنها الملائكة، يقفون صفوفاً أو يصفّون أجنحتهم انتظاراً لوصول أمر الله إليهم. وفيهم الزاجرات، يعني الملائكة الذين وُكّلوا بالسحاب يزجرونها بمعنى أنهم يأتون بها من موضع إلى موضع[54].

وقال أيضاً: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشۡطٗا وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبۡحٗا فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبۡقٗا فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا﴾ [النازعات: 1-5]. وقد ذكر كثير من السلف أن المدبّرات هي الملائكة. قال الحسن البصري[55]: تدبّر الأمرَ من السماء إلى الأرض، أي بأمر ربّها عزّ وجل[56]. وصرح ابن كثير أنهم لم يختلفوا في أن المدبرات هي الملائكة[57].

هذا بعض ما ورد في القرآن عن الملائكة[58]، أما السنّة فتطفح بالكثير من الأخبار عنها وعن وظائفها وأدوارها في الوجود وتسيير شؤون الكون، مما يتضح معه أنها علل عاقلة مؤثرة تدبّر أموراً شتّى في عالم الغيب كما في عالم الشهادة. وهذا كنَفْخ الروح في الجنين، وحِفْظ الإنسان من مخاطر يمكن أن

---

(52) ابن كثير. **التفسير**، ج4، ص272-273.

(53) قطب. **في ظلال القرآن**، ج7، ص572.

(54) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج26، 114-115. وانظر التفصيل في صفحة 114 فما بعدها.

(55) الحسن بن أبي الحسن البصري، أبو سعيد مولى الأنصار. ولد سنة 20هـ، ونشأ بوادي القرى. من أجل التابعين وأفقههم وأورعهم، وكان فصيحاً، إذا وعظ كأنه أتى من الدار الآخرة. روايته جيدة. راجع ترجمته الطويلة بتهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، ج2، ص263-270.

(56) ابن كثير. **التفسير**، ج4، ص551.

(57) المرجع السابق، ج4، ص551.

(58) انظر أيضاً: آل عمران 124-125. أول سورة المرسلات... في التفاسير المعروفة.

تُرديه، والإشراف على موته ونزع الروح منه... إلى شؤون السماء والسحاب والبرق والمطر... وهذا لو جُمع ودُرس أمكن أن يجعل مصنفاً[59].

وهذه العلل الغيبيّة لا تنفي الأسباب الطبيعية، فالقرآن أشار إليهما جميعاً، ولكل مجاله وميدان عمله، أو هي تتكامل وتتناسق في تحقيق المقصود من أمر الله تعالى وقدره[60].

وليس هناك أيضاً تعارض بينها وبين ما تقرر من الخلق والإبداع لله تعالى وحده، يقول الرازي: "﴿إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: 154]، فكيف أثبت لهم ها هنا تدبير الأمر؟ والجواب: لما كان ذلك الإتيان به كان الأمر كأنه له"[61]. لأنه مَن خلق الملائكة ومن أمرها. وهذه حقيقة أخرى يقررها القرآن:

الله خالق كل شيء:

من مبادئ العقائد نسبةُ كل شيء إلى الله سبحانه خَلْقاً وإبداعاً وصنعاً. والقرآن الكريم يلحُّ كثيراً على هذه الحقيقة، حقيقة أن الله تعالى وحده هو الخالق الذي أبدع كل موجود - على غير مثال سابق - وأخرجه من العدم. فالخلق من صفات الله سبحانه وحده: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: 62]. ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [غافر: 62].

وبسبب تفرُّد الباري بالخلق وبالقدرة عليه فهو وحده الإله الحق، وهو وحده من يستحق العبادة: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: 101-102].

---

(59) أجمع ما رأيت كتاب السيوطي: الحبائك في أخبار الملائك. صحّحه واعتنى به: أبو هاجر محمد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، 1985. وأساسه أحاديث النبي ﷺ مما يتضمن إخباراً عن الملائكة: أسمائها، وأعمالها وصفاتها...

(60) راجع: الدسوقي. **القضاء والقدر**، ج1، ص340-342.

(61) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج31، ص28، عند قوله تعالى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ [النازعات: 5].

ولهذا كان الشرك خطأً كبيراً، إذ فيه تسوية بين من يَخْلُق ومن لا يَخْلُق: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: 16].

والشِّرْك أيضاً ظلم عظيم، لأنه يجعل حق الألوهية لمن لا يخلق شيئاً، بل هو نفسه مخلوق: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: 17-20].

ولهذا قرر العلماء أنه لا تجوز نسبة شيء من الخلق إلى أحد غير الله سبحانه، كائناً من كان: جماداً أو شجراً أو بشراً أو مَلَكاً... أعني الخلق الذي هو الإيجاد من عدم، أي الاختراع. والدليل على ذلك عموم هذه الآيات، قال ابن عطية - في قوله تعالى: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: 2]-: "وقوله ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الفرقان: 2]، هو عام في كل مخلوق[62]. وتقدير الأشياء هو حدّها بالأمكنة والأزمان والمقادير والمصلحة والإتقان"[63]. وقال ابن كثير: "أي كل شيء مما سواه مخلوق مربوب، وهو خالق كل شيء وربّه ومَليكه وإلهه، وكل شيء تحت قهره وتسخيره وتدبيره وتقديره"[64].

وعلى هذا فكل شيء يكون سبباً لشيء أو مسبباً عنه فهو مخلوق لله سبحانه، فهو خالق الأسباب والمسببات وموجدها وربها. فالسبب لا يخلق المسبَّب ولا يبدعه من غير شيء بعد أن لم يكن.

وإذا جاز أن نثبت للسبب فعلاً مؤثراً في المسبب، فلنا أن نفسر هذا التأثير كيف نشاء وننسب لهذا السبب ما نريد من الخصائص والصفات... كل ذلك بشرط أن لا يتضمن شيء من ذلك معنى الخلق، إذ الله وحده هو الخالق.

هذه قاعدة عامة لا تسري على الأسباب المادية فقط، أعني العلل الطبيعية،

---

(62) يعني موجود.
(63) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج12، ص6.
(64) ابن كثير. **التفسير**، ج3، ص384.

بل تعم كل سببية ممكنة بما في ذلك السببية الإنسانية، أي حين يكون الفعل الإنساني سبباً أو مسبباً، وذلك لقوله عزّ من قائل: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: 96].

قال ابن كثير: "يُحتمَل أن تكون "ما" مصدرية، فيكون تقدير الكلام: والله خلقكم وعملكم"[65]. و"على هذا التقدير صار معنى الآية: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصَّافات: 96]"[66].

"ويُحتَمل أن تكون بمعنى "الذي"، تقديره: والله خلقكم والذي تعملونه. وكِلا القولين متلازم، والأول أظهر"[67].

وعلّق ابن عطية على بحث المفسّرين في الآية، فقال: "وهذه الآية عندهم قاعدة في خلق أفعال العباد، وذلك موافق لمذهب أهل السنّة في ذلك"[68].

ولم يختلف أهل السنّة في أن العبد لا يخلق أفعاله وفي أنها مخلوقة لله تعالى، وكذلك لم يختلفوا في أن للعبد اختياراً به تعلق التكليف. وإنما كان اجتهادهم في طبيعة هذا الاختيار ما هو، وفي كيفيّة نسبته إلى الخلق الإلهي، فظهرت أجوبة واجتهادات لعل أشهرها نظريّة الكسب الأشعري، وليس هذا الكتاب موضع بسط ذلك، لكن نكتفي بهذه القاعدة القرآنية وهو أن الله سبحانه خالق كل شيء بما في ذلك الأسباب والمسببات، وهو أيضاً خالق خصائصها وطبائعها وما أودع فيها من قوى وتأثيرات.

وكل شيء موجود إذا حققته وجدته سبباً أو مسبباً، أو سبباً من وجه ومسبباً من وجه آخر.

لا استقلال للأسباب بالتأثير:

وإذا كان القرآن يثبت للأشياء قدرة وفعلاً، فإنه بالمقابل ينفي عنها

---

(65) المرجع السابق، ج4، ص18، ومثله في: الطبري. **جامع البيان**، ج23، ص47.

(66) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج26، ص149.

(67) ابن كثير. **التفسير**، ج4، ص18.

(68) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج13، ص245.

الاستقلال بالتأثير . . . فما تملك الأسباب أن تفعل شيئاً من دون إذن الله تعالى، ومن دون تيسيره وحفظه ورعايته، بأسباب أخرى يسخّرها للأولى أو من دونها مطلقاً.

قال عزّ وجلّ مخاطباً الكفّار المعاندين - الذين يشركون معه في الألوهية من لا يخلق شيئاً وهم يُخلقون -: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَٰكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: 57-59]. يقول ابن عطية: "وليس يوجد مفطور يخفى عنه أن المَنيّ الذي يخرج منه ليس له فيه عمل ولا إرادة ولا قدرة"[69]. فالإنسان سبب لتكوُّن الجنين، لكن لا دخل له لا في صنع هذا المَنيّ ولا في تعهده حتى يصير خلقاً. يقول سيّد قطب في هذا المعنى: "إن دور البشر في أمر هذا الخلق لا يزيد على أن يودع الرجل ما يُمْني رحِمَ امرأة. ثم ينقطع عمله وعملها، وتأخذ يد القدرة في العمل وحدها في هذا الماء المَهين. تعمل وحدها في خلقه وتنميته، وبناء هيكله ونفخ الروح فيه"[70].

وهكذا كل شيء يفتقر إلى الله سبحانه: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ [الواقعة: 63-65]. يقول الرازي: "لا يشك أحد في أن إيجاد الحب في السنبلة ليس بفعل الناس، وليس بفعلهم - إن كان - سوى إلقاء البذر والسقي"[71]. لكن كم بين البذر والسقي وبين ظهور الحَب ونضجه من مراحل ومراحل. . . لا يملك الإنسان من أمرها شيئاً رغم أنه سبب رئيس في عملية الزرع هذه. . . لكنه سبب غير كاف لوحده.

وإذا كان القرآن يتحدث عن نواميس الخلق ويضيف إليها فعلاً وتأثيراً، فإنه بالمقابل يبين أن الله سبحانه هو خالق هذه النواميس وهو راعيها وحافظها، فما يملك الوجود أن يستغني طَرْفة عَيْن عن الله الذي لا تأخذه سِنَةٌ ولا نوم. ولسيّد قطب كلام جميل في هذه المسألة، ذكره على هامش قوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍۭ

(69) المرجع السابق، ج15، ص377؛ انظر: ابن كثير. **التفسير**، ج4، ص350.
(70) قطب. **في ظلال القرآن**، ج7، ص701.
(71) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج29، ص181.

﴿بَصِيرٌ﴾ [الملك: 19]. قال: "والرحمن يمسكهن بنواميس الوجود المتناسقة ذلك التناسق العجيب، الملحوظ فيه كل صغيرة وكبيرة، المحسوب فيه حساب الخلية والذرة... النواميس التي تكفل آلاف الموافقات في الأرض والجو وخلقة الطير، لتتم هذه الخارقة وتتكرر، وتظل تتكرر بانتظام. والرحمن يمسكهن بقدرته القادرة التي لا تَكلّ، وعنايته الحاضرة التي لا تغيب. وهي التي تحفظ هذه النواميس أبداً في عمل وفي تناسق وفي نظام، فلا تفتر ولا تختل ولا تضطرب غَمْضة عَيْن إلى ما شاء الله"[72].

وكما يمسك الرحمن الطير بهذا الطريق يمسك السماء والأرض: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر: 41].

خرق مبدأ السببية في القرآن:

يقرر القرآن الكريم أن إرادة الله جلّ جلاله مطلقة لا يقيّدها شيء، والله سبحانه الذي خلق هذا النظام السببيّ القائم حاليًا يستطيع أن يغيّره ويبدّله. لكن هذا التغيير لا يكون إلا استثناء.

مثال ذلك قصة إبراهيم لمّا أُلقي في النار فلم يتأذى بها لقوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنبياء: 69].

أما كيف يغيّر الله سبحانه القانون السببيّ، فهذا ما نجهله، أي أننا نعرف إمكان التبديل ووقوعه، ولكننا لا نعرف كيفيّة ذلك دائماً. وللعلماء اجتهادات في هذا المقام لا تعدو أن تكون مجرد آراء، لأن الموضوع غيب بالنسبة إلينا، والغيب لا يُدرَك. ففي مثال النار المتقدم يقول الرازي: "اختلفوا في النار كيف بردت على ثلاثة أقوال: أحدها: أن الله تعالى أزال عنها ما فيها من الحر والإحراق، وأبقى ما فيها من الإضاءة والإشراق، والله على كل شيء قدير. وثانيها أن الله تعالى خلق في جسم إبراهيم كيفية مانعة من وصول أذى النار إليه... وثالثها أنه سبحانه خلق بينه وبين النار حائلاً يمنع من وصول أثر النار

(72) قطب. **في ظلال القرآن**، ج8، ص202.

إليه. قال المحققون: والأول أولى لأن ظاهر قوله: ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا﴾ أن نفس النار صارت باردة حتى سلم إبراهيم من تأثيرها، لا أن النار بقيت كما كانت"[73]. ولذا قال بعض العلماء إن الله تعالى لو لم يقل ﴿وَسَلَٰمًا﴾ لهلك إبراهيم من برد النار[74].

والباري سبحانه حين يبدّل النظام السببيّ المعتاد لنا فقد يعوّضه بنظام سببي آخر، كما يقول رشيد رضا: "بعض الأشياء يجوز أن يأتي من غير طريق الأسباب المعروفة... والأسباب الظاهرة المعروفة ليست واجبة وجوباً عقليًا مطرداً، وإذا كان الأمر كذلك امتنع على العاقل أن ينكر شيئاً ما ويعدّه مستحيلاً لأنه لا يعرف له سبباً"[75].

وقد لا يعوّضه الباري بشيء فيفعل بلا سبب، كما يخلق من العدم، لقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40]. يقول البيضاوي - عند قوله تعالى على لسان مريم: ﴿قَالَتۡ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٞ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞۖ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 47]-[76]: "قوله: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا﴾ إشارة إلى أنه تعالى كما يقدر أن يخلق الأشياء مدرجاً بأسباب ومواد، يقدر أن يخلقها دفعة من غير ذلك"[77]. وهذا كله على سبيل الاستثناء، لأن الأصل هو جريان هذا النظام السببيّ المُشاهَد.

ولو أنك تأملت القرآن الكريم من هذه الزاوية - أعني إمكان خرق السببيّة المعتادة - لوجدته يوجه الإنسان المسلم إلى تقبُّل مبدإ تغيير قانون السببيّة، ويتكرر ذلك في القرآن حتى إن القارئ المؤمن يألف ذلك و يعتاده ولا يرى فيه إلا مظهراً من مظاهر سعة قدرة الله تعالى وشمول إرادته وحكمته.

وهذا اليقين في طلاقة المشيئة الإلهية هو الذي دفع النبي زكرياء عليه السلام إلى

---

(73) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج22، ص189.
(74) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج15، ص146.
(75) رضا. **تفسير المنار**، ج3، ص308، آل عمران 47.
(76) والقائل في الآية هو الملك.
(77) البيضاوي. **أنوار التنزيل**، ج2، ص20.

أن يتوجه إلى الله سبحانه بطلب خرق النظام السببيّ القائم، والذي بمقتضاه لا يمكن أن يخلف ذرية: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران: 37-40]. ويعلّق سيّد قطب على ذلك قائلاً: "لقد استجيبت الدعوة، ولم يحل دونها مألوف البشر الذي يحسبونه قانوناً، ثم يحسبون أن مشيئة الله سبحانه مقيّدة بهذا القانون! وكل ما يراه الإنسان ويحسبه قانوناً لا يخرج عن أن يكون أمراً نسبيًا - لا مطلقاً ولا نهائيًا -، فما يملك الإنسان وهو محدود العمر والمعرفة، وما يملك العقل وهو محكوم بطبيعة الإنسان هذه، أن يصل إلى قانون نهائيّ ولا أن يدرك حقيقة مطلقة... فما أجدر الإنسان أن يتأدّب في جناب الله، وما أجدره أن يلتزم حدود طبيعته وحدود مجاله، فلا يخبط في التيه بلا دليل، وهو يتحدث عن الممكن والمستحيل، وهو يضع لمشيئة الله المطلقة إطاراً من تجاربه هو ومن مقرراته هو ومن علمه القليل"[78].

القرآن ومسألة توافق العقل والوجود:

في القرآن لا يُعتبَر الوجود خيالاً أو وهماً، بل هو واقع، تام الواقعيّة. وليس الوجود كله لغزاً مقفلاً لا سبيل إلى إدراكه ومعرفة بعض أسراره، كَلّا! إن القرآن - وهو يتكلم عن آيات الله تعالى، عن الليل والنهار، والنجوم والشجر، والحيوان والنبات... - يقول إن بإمكان الإنسان أن يتأمل هذه الموجودات ويتعرف على أمثال هذه المخلوقات، فيحصل بذلك علماً، بل علماً حقيقيًا.

وليس العقل وحده طريق هذا التحصيل، فلا بدّ من استعمال الحواس أيضاً.

(78) قطب. **في ظلال القرآن**، ج1، ص581-582.

وأدع المرحوم محمد إقبال - فيلسوف القارة الهندية الكبير - يشرح ذلك، يقول:

"القرآن يصرّح بوجود مصدرين آخرين[79] هما الطبيعة والتاريخ. وروح الإسلام على أحسن صورها تتجلى في فتح طريق البحث في هذين المصدرين. فهو يرى آيات على الحق في الشمس والقمر، وامتداد الظل، واختلاف الليل والنهار، واختلاف الألسنة والألوان، وتداول الأيام بين الناس. بل ويرى هذه الآيات ماثلة في الكون كله كما يتكشف في إدراكنا الحسي. فعلى المسلم أن يعتبر بهذه الآيات، وألا يمر بها أصم وأعمى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا﴾ [الإسراء: 72]... روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية"[80].

لهذا كان الحسّ - في النظريّة القرآنيّة للعلم - من مصادر المعرفة، وهذا ما يخالف تماماً التقليد الثقافي اليوناني، قال: "فأول نقطة هامّة نلاحظها في روح الثقافة الإسلاميّة هي أنها، في سبيل الحصول على المعرفة، تجعل المحسوس المتناهي نصب عينيها. وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني، بل كان راجعاً إلى صراع عقليّ طويل المدى. والواقع هو أن اليونان.. وَجّهوا جُلّ عنايتهم إلى النظري المجرّد دون الواقع المحسوس.."[81].

إن "التدقيق في درس القرآن الكريم، وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة هي: أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشَّتْ على أبصارهم في فهم القرآن.

كان سقراط يقصر همّه على عالم الإنسان وحده. وكان يرى أن معرفة الإنسان معرفة حقة إنما تكون بالنظر في الإنسان نفسه، لا بالتأمل في عالم

---

(79) يعني أنه - إضافة إلى الوحي- يوجد مصدران آخران للمعرفة: الطبيعة والتاريخ.

(80) إقبال. **تجديد الفكر الديني**، ص 146.

(81) المرجع السابق، ص150-151.

النبات والهوام والنجوم. وما أشد مخالفة هذا لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضآلة شأنه محلاً للوحي الإلهي، والذي يدعو القارئ دائماً إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب، وفي تعاقب الليل والنهار والسحب، والسماء ذات النجوم، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى. وكان أفلاطون وفياً لتعاليم أستاذه سقراط فقدح في الإدراك الحسّيّ، لأن الحسّيّ في رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين. وما أبعد هذا عن تعاليم القرآن الذي يعد السمع والبصر أجل نعم الله على عباده، ويصرح بأن الله جلّ وعلا سوف يسألهما في الآخرة عمّا فعلا في الحياة الدنيا"[82].

وهذه النظرة القرآنية أدّت إلى نشوء العلم الحديث - أي العلم التجريبي -: "ما ينبغي الالتفات إليه هو الاتجاه التجريبي العام للقرآن، مما كون في أتباعه شعوراً بتقدير الواقع، وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث. وإنه لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق"[83].

إن الله سبحانه لم يخلق الإنسان لكي يضعه في عالم لا يربطه به شيء، في عالم لا يفهمه ولا سبيل له إلى فهمه، لقد خلق تعالى هذا الكون من أجل الإنسان، ويسّره له، وأمره بالتأمل فيه واستكشافه والسياحة في أرجائه... وهذا يقتضي أن يُزود الإنسان بالقدرة على فهمه والنفاذ إلى أعماقه... وربما كانت هذه هي الموهبة الإلهية التي عُلّمها الإنسان الأول، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 31-32]. قال ابن عطية: "قال أكثر العلماء: علّمه تعالى منافعَ كلِّ شيء، ولِما يصلح"[84].

يبقى هل للإنسان قدرة على فهم كل الوجود وإدراك جميع الأشياء، أم أن قدرة الإنسان ليست بهذا العموم وبهذه الإحاطة المتصوَّرة؟

من المؤكد - في نظرية المعرفة القرآنية - أن عقل الإنسان لا يملك أن

---

(82) المرجع السابق، ص8-9.

(83) المرجع السابق، ص21.

(84) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج1، ص170.

يحيط بالوجود جميعه وبالموجودات كلها. وذلك أن العقائد الإسلامية تقسم الوجود إلى قسمين رئيسيين: عالم الغيب، وعالم الشهادة. ثم تقرر قاعدة أن: الأصل في عالم الشهادة هو قدرة العقل البشريّ على فهمه واستكشافه. والأصل في عالم الغيب عجز الإنسان عن الاتصال به ومعرفته.

ويظهر لي أنه حتى عالم الشهادة ليس مفتوحاً كله للإنسان، يدلّ على ذلك أن ظواهر لا تحصى كثيرة تنتمي إلى هذا العالم، ومع ذلك لا يفهمها الإنسان، ولا يدرك حقيقتها[85]. لهذا أقول إن بين العقل الإنساني وبين الوجود توافقاً من درجة معيّنة، وليس هو بالتوافق المطلق، فهو توافق بين العقل وبين مرتبة من مراتب الوجود، أو صورة من صور الوجود، أو مستوى من مستويات الوجود... وفي كتابي الذي نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وعنوانه **الغيب والعقل، دراسة في حدود المعرفة البشرية** تفصيل حسن لهذه القضية وأمثالها.

ونتيجة هذا الكلام - بالنسبة لقضية السببية - أن البحث عن الأسباب بحث مشروع، لأنه يمكن الوصول إليها وإدراكها، أو - على الأقل - يمكن ذلك لبعضها.

وإذا كان ظاهر القرآن الكريم يثبت مبدأ العلّية كما هو مستفاد من الآيات المتقدمة وأمثالها، فلعل القارئ يتساءل كيف تعامل منكرو السببية مع هذه الآيات وأمثالها. ولأجل الإجابة عن هذا السؤال اخترت أن أعرض لموقف مفسّر أشعريّ كبير، وهو الفخر الرازي، ثم لتفسير عالم آخر من المدرسة نفسها، وهو البيضاويّ.

تردد الرازي لدى تعرضه لتفسير هذه الآيات ونظائرها:

فخر الدين الرازي إمام كبير من أئمة المسلمين، وهو واحد من كبار الأشعرية، ومكانته في هذه المدرسة الكلامية توضع إلى جانب الباقلاني والجويني والغزالي، وهؤلاء رؤوس الأشاعرة بلا خلاف. وهو أيضاً إمام في التفسير، وما أظن ابن تيمية أنصفه حين قال عن تفسيره: فيه كل شيء إلا التفسير! بل يظهر أن فيه كل شيء مع التفسير.

---

(85) مثل ظواهر عالم الذرة، والكهرباء، والجاذبية، والحقل المغناطيسي...

وقد تقصّيت كلام الرازي - في مفاتيح الغيب - عند شرحه هذه الآيات التي يثبت ظاهرها سببيّة طبيعيّة حقيقيّة.. فوجدته متأرجحاً، مرة ينصر المذهب الأشعري في المسألة، ومرة يميل إلى ظاهر النص الذي هو ظاهر الرأي والحس أيضاً:

أحيانا يبدو الرازي محايداً - إلى حدٍّ مّا -، فهو يحكي الخلاف في قضية السببية ويمر إلى موضوع آخر، ويصور هذا الخلاف على أنه واقع بين المتكلمين من جهة والفلاسفة من جهة أخرى. يقول - عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: 57] -: "... ثم قال: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ الكناية عائدة إلى الماء، لأن إخراج الثمرات كان بالماء. قال الزجّاج: وجائز أن يكون التقدير فأخرجنا بالبلد من كل الثمرات، لأن البلد ليس يخص به هنا بلد دون بلد. وعلى القول الأول، فالله تعالى إنما يخلق الثمرات بواسطة الماء. وقال أكثر المتكلمين: إن الثمار غير متولدة من الماء، بل الله تعالى أجرى عادته بخلق النبات ابتداء عقيب اختلاط الماء بالتراب. وقال جمهور الحكماء: لا يمتنع أن يقال إنه تعالى أودع في الماء قوة طبيعية، ثم إن تلك القوة الطبيعية توجب حدوث الأحوال المخصوصة عند امتزاج الماء بالتراب وحدوث الطبائع المخصوصة. والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول، بأن طبيعة الماء والتراب واحدة. ثم إنا نرى أنه يتولد في النبات الواحد أحوال مختلفة، مثل العنب فإن قشره بارد يابس، ولحمه وماؤه حار رطب، وعجمه بارد يابس، فتولد الأجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب، يدل على أنها حدثت بإحداث الفاعل المختار لا بالطبع والخاصة"[86].

---

(86) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج14، ص143. أما الزجاج فهو إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق النحوي اللغوي المفسر. وهو أقدم أصحاب المبرد قراءة عليه. له من الكتب: **معاني القرآن. الاشتقاق. مختصر النحو. خلق الإنسان**. توفي سنة 311. **معجم المؤلفين**، ج1، ص33.

وقد يقتصر على ذكر الخلاف دون أن يدلي برأي معتبراً أن المسألة كلامية محضة[87].

وأحياناً يصرّح بردّ مبدإ السببية الطبيعية ونظرية الطبائع. يقول - عند شرحه لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا﴾ [فاطر: 27] -: "... فإن كان جاهلاً يقول: نزول الماء بالطبع لثقله، فيقال له فالإخراج لا يمكنك أن تقول فيه إنه بالطبع، فهو بإرادة الله، فلما كان ذلك أظهر أسنده إلى المتكلم"[88]. أي الباري سبحانه.

وفي سورة الفرقان: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰمًا وَأَنَاسِىَّ كَثِيرًا﴾ [الفرقان: 48-49] يقول الرازي: إن "جماعة الطبائعيين - وكذا الكعبي من المعتزلة - قالوا إن بطبع الأرض والماء وتأثير الشمس فيهما يحصل النبات، وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾، فإن الباء في "به" تقتضي أن للماء تأثيراً في ذلك. الجواب: الظاهر - وإن دل عليه - لكن المتكلمين تركوه لقيام الدلالة على فساد الطبع"[89].

وحين ينسى الرازي مبادئ الكلام الأشعري واعتباراته، فلا تتحكم في تعامله مع النصوص القرآنية، فإنه يتحدث عن أشياء الطبيعة وكأنها تخضع لسببيّة حقيقيّة، على غرار كثير من المفسّرين كالطبريّ وابن عَطيّة وابن كثير... ونحوهم. يقول - شارحاً قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [النحل: 65] -: "والمعنى أنه تعالى خلق السماء على وجه ينزل منه الماء، ويصير ذلك الماء سبباً لحياة الأرض"[90].

---

(87) كما عند تفسيره لآية 32 من سورة إبراهيم. راجع: الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج19، ص127.

(88) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج20، ص26.

(89) المرجع السابق، ج24، ص91.

(90) المرجع السابق، ج20، ص63.

وهل قوله "على وجه ينزل منه الماء" ليس إلا صيغة أخرى لقول الطبائعيين: "خلق السماء على طبيعة ينزل منها الماء"؟.

ويقول أيضاً - عند آية الأعراف السابقة (57) -: "وإنما ختم بهذه الآية بقوله ﴿لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: 58] لأن الذي سبق ذكره هو أنه تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة ويجعلها سببا لنزول المطر الذي هو الرحمة، ويجعل تلك الرياح والأمطار سبباً لحدوث أنواع النبات النافعة اللطيفة اللذيذة"[91].

وأحياناً أخرى يبدو الرازي غير مقتنع في قرارة نفسه بمذهب إنكار العلّية والطبائع، فكأنه يجد أن إثباتها هو الموافق لظاهر النصوص إضافة إلى تمشيه مع الحس وبادي الرأي؛ يقول - تعليقاً على كلام الباري تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ﴾ [طه: 53] -: "ظاهر الآية يدل على أنه سبحانه إنما يخرج النبات من الأرض بواسطة إنزال الماء، فيكون للماء فيه أثر، وهذا بتقدير ثبوته لا يقدح في شيء من أصول الإسلام، لأنه سبحانه وتعالى هو الذي أعطاها هذه الخواص والطبائع، لكن المتقدمين من المتكلمين ينكرونه ويقولون لا تأثير له فيه البتة"[92]. فانظر إلى كلامه الأخير تجده أشبه بالاعتذار عن تردده.

البيضاوي يحسم ما تردد فيه الرازي:

قرن واحد يفصل بين الرجلين، واللذان ينتميان إلى المدرسة الكلامية نفسها. ورغم أن الرازي أجلّ وأعلم، إلا أن البيضاوي - بدوره - عالم كبير... ثم إن تكوينهما العلمي متقارب، فكلاهما غلب عليه علم الكلام حتى اشتهر به، وكلاهما ألّف في التفسير وأصول الفقه.

وعلى خلاف الرازي فإن البيضاوي لما درس القرآن الكريم وجده يقرّ - في بساطة ويُسْر - بالسببيّة، ويثبت لكل شيء طبيعة... وذلك في آيات كثيرة، من الأسلم والأسهل القول بمقتضاها عوض التمحُّل في تأويلها وصَرْفها عن

---

(91) المرجع السابق، ج14، ص145.

(92) المرجع السابق، ج22، ص69. قارن مثلا بـ: ج22، ص65، عند تفسيره لآية 50 من طه.

ظاهرها بقرائنَ ضعيفة. . . وبذلك فإن ما تردد فيه الرازي حسمه البيضاوي.

يقول - عند قوله جل جلاله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22] -: ﴿فَأَخْرَجَ بِهِۦ﴾ "عطف على ﴿جَعَلَ﴾، وخروج الثمار بقدرة الله تعالى ومشيئته، ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سبباً في إخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان، بأن أجرى عادته بإضافة صورها وكيفياتها على المادة الممتزجة منها، أو أودع في الماء قوة فاعلة وفي الأرض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار. وهو قادر على أن يوجِد الأشياء كلها بلا أسباب ومواد كما أبدع نفوس الأسباب والمواد، ولكن له في إنشائها مدرجاً من حال إلى حال صنائعُ وحكمٌ يجدّد فيها لأولي الأبصار عبراً وسكوناً إلى عظيم قدرته ليس في إيجادها دفعة. ومن الأولى للابتداء. . . ومن الثانية للتبعيض. . ."(93).

وعلى هذا يجري البيضاوي في تفسير أمثال هذه الآية(94).

وعندي أن تردد الرازي واختيار البيضاوي ليس بسبب ما تسرب إليهما من الفلسفة، حيث إن دراسة الفلسفة السائدة آنئذ شكلت جزء من تكوينهما الثقافي. . . بل ذلك أولى أن ينسب إلى القرآن، فبسبب تعرضهما لتفسير الكتاب العزيز وعيشهما زماناً في رحابه. . . جعلهما ذلك يبتعدان بعض الشيء عما ألفاه من نظريات واعتبارات في علم الكلام.

المبحث الثاني
عودة إلى اختلاف المتكلمين في موضوع السببية

لعلّه اتضح الآن - بعد هذه الجولة مع بعض من آيات الكتاب الكريم - أن رأي من يثبت في الوجود سببيّة حقيقيّة - كابْن رشد وابن تيميّة - رأي وجيه جدًا، فهو يستند إلى ظواهر نصوص لا تحصى كثرة، ويعتضد بالحس أيضاً، وله - مع ذلك - حظ قوي من النظر.

(93) البيضاوي. **أنوار التنزيل**، ج1، ص109.

(94) المرجع السابق، ج1، ص204؛ ج3، ص173، 176، 236.

موازنة بين ابن رشد والغزالي:

لذا يظهر أن ابن رشد وافق الصواب في ناحية من الموضوع، وذلك باعترافه أن الأسباب والمسببات لا تستقل لا بالوجود ولا بالتأثير، وهذا منسجم تماماً مع العقائد الإسلامية، وهو دليل على استقلال - بدرجة معيّنة - عن النظر الفلسفيّ السائد آنئذ. يقول الأستاذ الشرقاويّ - وهو ممن درس موقف ابن رشد جيّداً -: "فالمحصلة النهائيّة للمسألة إذن، هي أن ابن رشد يرى أن الأسباب الفاعلة غير مكتفية بنفسها، ولا بدّ لها من خالق حافظ لها ولقوتها على التأثير، هو الله تبارك وتعالى. ومن ثَمّ يمكن لنا أن نقول مطمئنين: إن سببيّة ابن رشد ليست سببيّة ميكانيكيّة ماديّة، لكنها سببيّة إيمانيّة، تنطلق منه ابتداء وتثوب إليه انتهاء"[95].

غير أن مشكلة ابن رشد هي أن صفة الإرادة الإلهية لا يكاد يكون لها وجود عنده، وحتى لو وجدت فهو يقيّدها ويضع لها حدوداً، يقول - مثلاً -: "الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب، والذي يكون لغير علّة ولا سبب هو عن الاتفاق... (ونحن) نقول إنه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه، وإن الامتزاجات مقدرة[96]، والموجودات الحادثة عنها واجبة، وإن هذا دائماً لا يختل"[97].

الوجود عند ابن رشد وجود واحد، ولم يكن أبداً على صفة أخرى غير صفته الحالية، ولا يمكن أن يكون في المستقبل على صفة أخرى... هناك ضرورة عامة تسري في الكون، وتكاد لا تدع لأحد اختياراً، حتى للباري سبحانه. ولهذا لا يتخلف قانون السببية أبداً، لأنه لو تخلف تغير نظام الوجود، وهذا النظام لا يتغيّر ولا يمكن أن يتغيّر، لأنه ليس بالإمكان أبدع مما كان.

وعلى خلاف ابن رشد، فإن الغزالي يقول بكل النتائج المترتبة على مبدإ

---

(95) الشرقاوي. **الأسباب والمسببات**، ص 125.

(96) أي بين الأسطقسات التي عنها تتركب الأشياء.

(97) ابن رشد. **مناهج الأدلة**، ص 87. وهذه النظرة إلى الإرادة الإلهية هي خصيصة لكامل النسق الفلسفي الرشدي.

حرية الإرادة الإلهية، وأولها أنه لا ضرورة في الوجود، لأن فكرة الوجود نفسها تتناقض وفكرة الضرورة، بما أن الوجود مخلوق لله سبحانه، فهو موضوع له، وكان يمكن أن يضعه في صورة أخرى، وهو دائماً يستطيع ذلك.

ولا شك أن الغزالي - من هذه الناحية - مصيب، وما أتى به ليس بجديد، لكن الإبداع الكبير الذي جاء به هو أنه صاغ هذه الاعتبارات كلها في بناء نظري صلب هو فكرة العادة.

تحقيق معنى مبدأ العادة عند الغزالي:

وهذا المبدأ واضح في نفسه، لكنك إذا حققته وجدت أنه يحتاج إلى شيء من الضبط، ويعود لابن رشد فضل إثارة بعض الإبهام والغموض حوله. يقول: "... ما أدري ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل، أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة مَلَكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر... وإن أرادوا أنها عادة الموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس (يعني روح)، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة... وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً، وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة، فهو لفظ مموَّه، إذا حُقّق لم يكن تحته معنى، إلا أنه فعل وضعي.."[98].

ولا أظن أن الغزالي يعني بالعادة عادة الموجودات، لكن يبدو لي أن استعماله لمصطلح العادة استعمال مزدوج، فهو تارة يريد به عادة الفاعل، وتارة يعني به عادتنا نحن في تصورنا للأشياء.

هي أولا عادة الفاعل - أي الباري سبحانه - فهي مطّرَدة، وتسير على وتيرة واحدة، ولا تنقض إلا استثناء، كما في المعجزة والكرامة. وابن رشد يرفض هذا، أي أن تكون لله سبحانه عادة.

---

(98) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص 292.

ثم يقول الغزالي: إنه بسبب هذا الاطراد من قبل الفاعل تكونت عندنا عادة أخرى، وهي توقع المسبب بمجرد قيام السبب. فعادتنا هذه نفسية، ولا إخال الغزالي يمانع في تسميتها عادة عقليّة، باعتبار أن العقل هو الذي يتوقع الأثر بعد الفعل، إذا جعلنا من وظائفه التذكّر والخيال والانتباه... ونحو ذلك. إلا أن الغزاليّ - وهذا هو المهم الجديد عنده، والذي لم يستوعبه ابن رشد - يقول: إن العقل حين يتوقع ذلك الأثر فليس لأن في العقل الخالص ما يقتضي ضرورة قيام هذا الأثر عقب هذا السبب، فهذا ليس باستنتاج يصل إليه العقل لوحده، أي من حيث هو عقل، بل يقرر بسبب رؤيتنا قبل ذلك لعشرات التجارب التي يطرد فيها حدوث الأثر بعد المؤثر... تأمل هذا النص للغزالي:

"أما مدارك اليقين فجميع ما يتوهم كونه مدركاً لليقين، والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسام... الرابع: التجريبيّات، وقد يعبّر عنها باطراد العادات، وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز مشبع والحجر هاو إلى أسفل... فإذا المعلومات التجريبيّة يقينيّة عند من جربها، والناس يختلفون في هذه العلوم لاختلافهم في التجربة، فمعرفة الطبيب بأن السقمونيا مسهل كمعرفتك بأن الماء مر، وكذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه. وهذه غير المحسوسات لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوي إلى الأرض، وأما الحكم بأن كل حجر هاو فهي قضيّة عامة لا قضيّة في عين، وليس للحس إلا قضية في عين. وكذلك إذا رأى مائعاً وقد شربه فسكر فحكم بأن جنس هذا المائع مسكر، فالحس لم يدرك إلا شرباً وسكراً واحداً معيّناً، فالحكم في الكل إذاً هو للعقل، ولكن بواسطة الحس أو بتكرر الإحساس مرة بعد أخرى، إذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بها، فمن تألم له موضع فصبّ عليه مائعاً فزال ألمه لم يحصل له العلم بأنه المزيل إذ يحتمل أن زواله بالاتفاق، بل هو كما لو قرأ عليه سورة الإخلاص فزال، فربما يخطر له أن إزالته بالاتفاق، فإذا تكرر مرات كثيرة في أحوال مختلفة انغرس في النفس يقين وعلم بأنه المؤثر، كما حصل بأن الاصطلاء بالنار مزيل للبرد، والخبز مزيل لألم الجوع. وإذا تأملتَ هذا، عرفْتَ أن العقل قد ناله بعد التكرر على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه، ولم يشعر بذلك القياس، لأنه لم يلتفت إليه ولم يشغله بلفظ، وكأن العقل يقول لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر، ولو كان

بالاتفاق لاختلف. وهذا الآن يحرك قطباً عظيماً في معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبّر عنها باطراد العادات"[99].

هناك إذن عادتان: عادة الفاعل، ثم عادتنا نحن القائمة على المشاهدة والتجربة. لكن يمكن أن نقول - إذا كان لا بدّ من تعيين أحد المعنيَيْن -: إن القصد الأصلي للغزالي هو العادة الأولى، أي عادة الفاعل، لأن عادتنا نحن إنما هي مجرد نتيجة لعادة الفاعل. فالعادة الأولى هي الأصل، والثانية هي الفرع، والأصل هو ما يبتنى عليه غيره. وهذه قضية لفظية.

وإذا كان "محال أن يكون لله تعالى عادة"[100]، أعني من باب تنزيهه سبحانه وعدم إضافة اسم أو صفة إليه... سبحانه، مما لم يرد عن الشرع نفسه... أقول إذا كانت المشكلة قائمة من هذه الناحية فقط، فللغزالي أن يقول: "أسمي هذه العادة سنّة، فأقول سنّة الله تعالى في الموجودات هي كذا وكذا..." وسنّة الله تعالى ليست مَلَكة مكتسبة بل هي الإرادة المستبدة تفعل ما تشاء، وهي أيضاً لفظة ورد بها القرآن وبنسبتها إلى الله سبحانه، كما هو معلوم.

وقول ابن رشد إن سنّة الله جلّ جلاله لا تتغير هو موضع النزاع، لأن الغزاليّ يقول بل يجوز أن تتغير، فيبدّل الله سنّته وقت يشاء وكيف يشاء، غير أن الله سبحانه أخبرنا أنه لن يفعل، أو خلق فينا علماً بذلك. وسيأتي مزيد بيان لهذا الكلام الأخير[101].

نحو رأي وسط:

لكن يظهر أن كلا الفريقين - الفلاسفة والأشاعرة - حاد عن الصواب، وعن سنن الوسطية والاعتدال في بحثهما لهذه القضية. وذلك أنه يجب أن نفرق بين أمرين:

---

(99) الغزالي. **المستصفى**، ج1، ص44-46.
(100) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص 292.
(101) انظر صفحة 254 فما بعدها، من هذا البحث.

1 - إمكان امتلاك الأشياء لخصائص معينة، وأن يكون لها تأثير بهذه الخصائص.

2 - إمكان تخلف هذا التأثير، وتبديل هذه الخصائص، أو محوها بالكلية.

فالأشاعرة أنكروا القضية الأولى، بينما ردّ الفلاسفة القضية الثانية. والدراسة السابقة لموضوع السببيّة في القرآن، وعند بعض العلماء كابن تيميّة، تهدينا إلى أن نقبل كلتا القضيتين دون أن نتصور أي تناقض بينهما.

ولتصوّر ذلك آخذ بحث الغزالي كله وأدلّته كلها في أن الرابطة السببية - التي نعرفها في أشياء هذا العالم - غير ضرورية، وأن الله سبحانه هو الذي خلقها، وأنه متى شاء أبدلها بغيرها أو تصرف فيها كما يشاء سبحانه...

آخذ هذا البحث وأتبناه، وأقف عند هذا الحد، وأضيف شيئاً آخر:

الرابطة السببية غير ضرورية، ولكن الباري خلقها وأطلقها تعمل في الكون، فهي بالنسبة لنا لازمة وحتمية، وذلك أن العلّة يخلقها الله سبحانه على صفة محددة، ويجعل لها فاعلية معينة لم تكن في العلّة بل بخلق الله لها فيها. فمهما ترك الله سبحانه العلّة بحسب ما خلقها عليه من التأثير، ورفع عن طريقها الموانع والعلل المخالفة... فهي تؤثر وتفعل الفعل الذي هيأها سبحانه لفعله وأمرها به. فإن شاء تعالى ألا يحدث معلولها، منع فعلها وتأثيرها وصرفه، بقدرته المباشرة أو بما يشاء من علل أخرى.

إذن لا مانع من أن تكون للأشياء فاعليّة ذاتيّة، ما دامت هذه الفاعليّة من خلق الله تعالى، فهو سبحانه من خَلَق النارَ - مثلاً - وجَعلَ الإحراق طبيعة لها... فالنار أبداً تحرق، فإذا شاء سبحانه أن ينزع عنها هذه الفاعلية فعل، فتعود لا تحرق. بل لو شاء تعالى أن يقلب طبيعتها إلى الإبراد فعل، فأمر الله سبحانه نافذ: ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ [الأنبياء: 69]. لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء سبحانه. غير أننا نعلم بظواهر القرآن والسنة واطراد العادة والمشاهدة أن الله سبحانه خلق النار بطبيعة الإحراق، وأمرها أن تفعل الإحراق.

وكما يقول مرعي بن يوسف الكرمي[102]: "الحاصل أن الأسباب وتأثيرها بمشيئة الله مما لا ينكر، وإن كان الله تعالى هو خالق السبب والمسبب"[103]. فالله "سبحانه هو مسبّب الأسباب وخالق كل شيء بسبب، كما اقتضت ذلك حكمته ومشيئته، والأسباب لا بدّ منها في وجود المسبّبات، بمعنى أن الله تعالى لا يحدث المسبّبات ويشاؤها إلا بوجود الأسباب"[104].

الفرق بين رأي الغزالي ورأي ابن تيمية:

وهذا هو الفرق بين موقفَيْ كلٍّ من الرَّجُلين في هذا الموضع. إذ لا خلاف بينهما أن الفاعل في الحقيقة هو الله تعالى، لأنه هو الذي يخلق فعل التأثير مرتّباً على الشيء المؤثر، وأن الأشياء لا تفعل بنفسها، على سبيل الاستقلال.

لكن الخلاف أن الأشياء عند ابن تيميّة أدوات للفعل الإلهيّ، بينها وبين معلولاتها نوع توافق اقتضته طبائع هذه الأشياء. بينما هي عند الغزالي مناسبات له، يفعل عندها لا بها، دون أدنى علاقة بين الشيء ومعلوله.

وأُوردَ هنا على الغزاليّ أنه إذا كان الباريّ يفعل عند الشيء لا به، وأنه لا توافق - من أي نوع كان - بين السبب والمسبّب، فما وجه الحكمة في جريان عادة الله سبحانه بفعل هذا المسبّب عند هذا السبب بالضبط دون غيره من آلاف الأسباب الممكنة، وفي أن يرتب على سبب محدد مسبّباً معيّناً، هكذا بصورة دائمة...؟ يقول ابن رشد: "قولهم إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وإنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه، قول بعيد جدًّا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها. لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على

---

(102) مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، ولد في بلدة طولكرم بفلسطين، ودرس بالأزهر، ثم استقر في مصر وتوفي بها سنة 1033هـ. تفقه على محمد المرداوي شيخ الحنابلة في عصره، وعلى أحمد الغنيمي الحنفي، وغيرهما. أثنى عليه من ترجم له. وهو كثير التأليف، وقسم كبير من مصنفاته طُبع، مثل: **دليل الطالب**. **بهجة الناظرين**. **آيات المستدلين**... وغيرها في الفقه والحديث والعقائد... عن مقدمة محقق رسالة مرعي: **دفع الشبهة والغرر**... ص15 فما بعدها.

(103) مرعي. **دفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر**، ص 76.

(104) المرجع السابق، ص 78.

حدّ مَا يمكن أن توجد بهذه الأسباب، فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؛ وذلك أن وجود المسببات عند الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسبّبات من الاضطرار، مثل كون الإنسان متغذيًا، وإما أن يكون من أجل الأفضل، أعني لتكون المسبّبات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان. وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل، ولا من الاضطرار، فيكون وجود المسبّبات عن الأسباب بالاتفاق، وبغير قصد، فلا تكون هنالك حكمة أصلاً... وذلك أنه إن كان مثلاً ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضرورياً، ولا من جهة الأفضل في الإمساك - الذي هو فعلها -، وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل، وموافقتها لإمساك آلات جميع الصنائع، فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق. ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يخص الإنسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك مما يخص حيواناً من الشكل الموافق لفعله. وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون: لا صانع ههنا، وإن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب الماديّة"[105].

وهذا اعتراض وجيه، خصوصاً إذا علِمْنا أن الأشاعرة وإن كانوا لا يعلّلون أفعال الله سبحانه، بمعنى أن الباري لا يفعل لغاية، بل لمكان المشيئة الحرّة فقط، إلا أنهم يثبتون الحكمة، أي أن هذه الأفعال تتضمن الحكمة، وإن لم تبتن عليها. وهذا فرق دقيق استفدته من الشيخ صبري، فالعُهْدة عليه، وأتمنى أن يكون فهمه المذهبَ صحيحاً. قال: "... فنفي التعليل من أفعاله تعالى معناه أنه لا يبني أفعاله عليها، لأن هذا شأن المفكرين في العواقب وعملهم القلبي الذي يجب تنزيهه تعالى عنه. ولا ينافيه أن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح من غير بنائها عليها، لكنها لا يعبّر عنها بالعلل الغائية، لأن العلّة الغائية ما يبني الفاعل فعله عليه في ذهنه ويفكر فيه قبل الإقدام على الفعل، ومن هذا قلنا الحكمة تتبع أفعاله، ولم نقل أفعاله تتبع الحكمة...

---

(105) ابن رشد. **مناهج الأدلة**، ص 86.

ونحن ننفي التعليل بالغايات، لا الغايات ولا العلم بها"[106].

وإذا كان الأمر كذلك، فهلا بيّن لنا الأشاعرة ما هي هذه الغايات - أو على الأقل بعضها - في ترتيب المسبّب على هذا السبب دون ذاك؟

لا أنكر أنه لا توجد ملازمة عقلية بين الأسباب والمسبّبات المشاهدة. ولكن توجد مناسبة بينهما. هذه المناسبة هي ما تفعله طبائع الأشياء، أو القوى التي خلقها الله تعالى فيها، وكيف يستقيم لنا الاستدلال بالدليل الغائي على وجود الله تعالى، إذا أنكرنا هذه المناسبة؟

لقد أعلى الأشاعرة من صفة من صفات الله جلّ وعلا، هي صفة الإرادة وطلاقة المشيئة... ولكنني ما أظنهم فعلوا الشيء نفسه لصفة أخرى، هي الحكمة.

ولا بدّ أن أشير في هذا المقام إلى أحد الأسباب التي دفعت بالأشاعرة إلى إنكار السببيّة الطبيعيّة، وذلك - فيما يظهر لي - هو ضعف الأساس النظريّ لمذهب الطبائعيين. فهؤلاء - بعد العناصر الأربعة : الماء والنار والتراب والهواء - حصروا الطباع في أربعة أيضاً: البرودة، والحرارة، والرطوبة، واليبوسة، ثم زعموا أن كل شيء في الطبيعة يتكون بامتزاج واختلاط طبعين - أو أكثر - من هذه الأربعة... فكل ما في هذا القول من ضعف وتهافت انعكس على التفسير السببيّ القائم عليه. ولما نتكلم عن الطبع أو نقول إن القرآن يجعل للأشياء طبائع، فلا شكّ أننا لا نعني بذلك نظرية الطبائع الأربعة، فهذه محاولة بشريّة قديمة لتفسير التناسب بين العلل وآثارها، وقد ثبت الآن خطؤها. فالمحاولة خطأ، لكن ما تروم تفسيره صحيح، والأشاعرة ساوَوْا بين الأمرين: بين الواقع الملاحَظ من جهة، وبين تفسيره من جهة أخرى.

وأمر آخر - أنهي به هذا المبحث - وهو أن إنكار السببية ليس شرطاً في إثبات المعجزة. ما دمنا نقول بأن الله تعالى هو خالق السبب والمسبّب معاً، فإنه من الجائز عقلاً أن يخلق الله سبحانه مسبباً آخر - غير المسبب المعتاد -

---

(106) صبري. **موقف العقل والعلم والعالم**، ج3، ص16-17.

عند وجود السبب السابق... إن التجويز العقليّ لوقوع المعجزة لا يتطلب في الحقيقة أكثر من الإيمان بإله خالق للكون والحياة[107].

الآلوسي يختم الموضوع...؟

والخلاصة التي نخرج منها بعد هذه الجولة مع القرآن الكريم خلاصة واضحة بحسب الظاهر، صاغها الألوسي[108] أحسن صياغة حين تعرض لتفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22]، قال: "والباء من "به" للسببية، والمشهور عند الأشاعرة أنها سببية عاديّة في أمثال هذا الموضع، فلا تأثير للماء عندهم أصلاً في الإخراج بل ولا في غيره، وإنما المؤثّر هو الله تعالى عند الأسباب لا بها. قالوا: ومن اعتقد أن الله أودع قوة الري في الماء - مثلاً - فهو فاسق، وفي كفره قولان... كمن قال: إنه مؤثر بنفسه. فيجب عندهم أن يعتقد المكلف أن الري جاء من جانب المبدأ الفياض بلا واسطة، وصادف مجيئه شرب الماء، من غير أن يكون للماء دخل في ذلك بوجه من الوجوه، سوى الموافقة الصوريّة. والفقير لا يقول بذلك، ولكني أقول: إن الله سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدراً، وجعل الأسباب مَحَلّ حكمته في أمره الديني الشرعي، وأمره الكوني القدري، ومَحَلّ

---

(107) هذه كلمة عن ما يعرف بـ: معجزة جينز Miracle de Jeans: جينز فيزيائي إنكليزي تخيّل هذه التجربة: نضع قِدْراً من الماء وندخله في فرن حارّ جدًّا. ثم تساءل جينز: هل هناك احتمال أن يصير الماء ثلجاً، وبذلك تزداد حرارة الفرن، عوض أن يتبخر الماء كما هو المتوقع؟

درس جينز هذا السؤال من الناحية الرياضية والفيزيائية وأجرى مجموعة من الحسابات، وتوصل إلى أن احتمال تجمد الماء احتمال موجود وقائم. ولذلك استنتج أنه لا يجب أن نقول إن مثل هذه "المعجزة" مستحيلة الوقوع، ولكن فقط إنها لن تحدث على الاحتمال الراجح القوي جدًّا. عن: (الاحتمال واليقين) Emile Borel: *Probabilité et Certitude*.

(108) شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي (1217-1270هـ/ 1854م). محدّث وفقيه وأديب ولغوي. ولد في بغداد وتقلّد بها الإفتاء ثم عُزل. وآلوس جزيرة في وسط نهر الفرات. تصانيفه تناهز اثني عشر عنواناً. عن معجم المؤلفين ج12، ص175. وقد اشتهر الألوسي بتفسيره القيّم: **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**.

مُلْكه وتصرّفه. فإنكار الأسباب والقوى جَحْدٌ للضروريات، وقَدْح في العقول والفطر ومكابرة للحس، وجحد للشرع والجزاء. فقد جعل الله - تعالى شأنه - مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحِلّ والحُرْمة، كل ذلك مرتبطاً بالأسباب، قائماً بها، بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه. والقرآن مملوء من إثبات الأسباب، ولو تتبعنا ما يفيد ذلك من القرآن والسنّة لزاد على عشرة آلاف موضع، حقيقة لا مبالغة. ويا لله تعالى العجب! إذا كان الله خالق السبب والمسبّب، وهو الذي جعل هذا سبباً لهذا، والأسباب والمسبّبات طوع مشيئته، ولقدرته منقادة، فأي قدح يوجب ذلك في التوحيد، وأي شرك يترتب عليه؟! نستغفر الله لما يقولون!!، فالله عز وجل يفعل بالأسباب التي اقتضتها الحكمة، مع غناه عنها، كما صح أن يفعل عندها لا بها... فالأسباب مؤثّرة بقوى أودعها الله تعالى فيها، ولكن بإذنه. وإذا لم يأذن وحال بينها وبين التأثير لم تؤثر، كما يرشدك إلى ذلك قول تعالى: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 102]. ولو لم يكن في هذه الأسباب قوى أودعها العزيز الحكيم لما قال سبحانه: ﴿يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنبياء: 69][109]، إذ ما الفائدة في القول، وهي ليس فيها قوة الإحراق، وإنما الإحراق منه تعالى بلا واسطة. ولو كان الأمر كما ذكروا لكان للنار أن تقول: إلهي ما أودعتني شيئاً، ولا منحتني قوة، وما أنا إلا كيَدٍ شَلّاء صَحِبتها يَدٌ صحيحة تعمل الأعمال وتصول وتجول في ميدان الأفعال. أفيقال لليد الشلاء لا تفعلي، وفي ذلك الميدان لا تنزلي، ولا يقال ذلك لليد الفعّالة، وهي الحَريّة بتلك المقالة؟! ولا أظن الأشاعرة يستطيعون لذلك جواباً، ولا أراهم يبدون فيه خطاباً. وهذا الذي ذكرناه هو ما ذهب إليه السلف الصالح، وتلقاه أهل الله تعالى بالقبول. ولا يوقعنك في شك منه نسبته للمعتزلة، فإنهم يقولون أيضاً لا إله إلا الله، أفتشك فيها لأنهم قالوها؟ معاذ الله تعالى من التعصّب، فالحكمة ضالة

---

(109) ومثله قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى﴾ [هود: 44]. قال ابن كثير: «يخبر تعالى أنه لما غرق أهل الأرض إلا أصحاب السفينة، أمر الأرض أن تبلع ماءها الذي نبع منها واجتمع عليها، وأمر السماء أن تقلع عن المطر». تفسيره، ج2، ص550.

المؤمن، والحق أحق بالاتباع، والله تعالى يقول الحق، وهو يهدي السبيل"[110].

لقد كان يكون هذا الذي دلّ عليه ظاهر القرآن، واختاره الكثيرون كابن حزم وابن تيميّة والألوسي... كان يكون هو المذهب اليقين الذي يُرجَّح على غيره بلا أدنى تحفّظ، لولا أنه يرد عليه ما يسمى بمشكلة العلّية المجعولة.

مشكلة العِلّية المجعولة:

عرفنا أن الله سبحانه هو خالق الأسباب والمسبّبات، ولذلك لا تستقل بالتأثير، قال ابن أبي العز[111] - في قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزعد: 16]-: "أي كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله تعالى فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً"[112]. كما دخل فيه - من باب أَوْلى - العلل الطبيعية ومعلولاتها.

وذلك أن المسلمين يقسّمون الوجود كله إلى قسمين لا ثالث لهما: الله جل جلاله، ثم العالم - بما في ذلك الإنسان، فهو جزء من هذا العالم -... والوجود الأول أزليّ، والثاني حادث. يقول عبد القاهر: إن أهل السنّة أجمعوا على أركان هي عمدة الدين وضللوا من خالفها، ومن ذلك هذه القسمة التي ذكرت، "فقد أجمعوا على أن العالم كل شيء هو غير الله عز وجل، وعلى أن كل ما هو غير الله تعالى وغير صفاته الأزلية مخلوق مصنوع، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع، ولا هو من جنس العالم ولا من جنس شيء من أجزاء العالم"[113].

---

(110) الآلوسي، **روح المعاني**، ج1، ص189-190.

(111) صدر الدين أبو الحسن علي بن أبي العز الأذرعي (731-792)، ولد في أسرة عرفت بالعلم وبتزعم المذهب الحنفي بدمشق والشام، حيث اشتغل كثير من أفراد هذه الأسرة بالتدريس والإفتاء والقضاء. درس بعدد من المدارس الدينية بدمشق، ثم تولى التدريس، وتعرض لمحنة حبس إثرها، في مسائل مثل حكم التوسل بالنبي ﷺ، له: **التنبيه على مشكلات الهداية في الفقه الحنفي**، **الاتباع**، **شرح العقيدة الطحاوية**. عن مقدمة المحقق للشرح المذكور، ج1، ص63 فما بعدها.

(112) ابن أبي العز. **شرح العقيدة الطحاوية**، ج1، ص181.

(113) البغدادي. **الفرق بين الفِرَق**، ص 253، انظر: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 57.

يترتب على ذلك – كما قال السنوسيّ – أنه "يستحيل عليه تعالى... أن يكون معه في الوجود مؤثر". قال الشارح: "أي خالق، فهو سبحانه المنفرد بالتأثير والخلق... ومن هذا يعلم أنه لا تأثير للأسباب العادية في مسبباتها"(114). ولهذا قال الأشاعرة ليس للسبب في مسببه تأثير ولا فعل ولا عمل، فالله تعالى وحده هو الذي يخلق المسبب، يخلق السبب ثم يخلق عقبه المسبب.

وقد عرفنا أن الذين يقولون بالسببيّة حلّوا هذا الإشكال بقولهم: نحن أيضاً نقول إن الله تعالى هو خالق السبب والمسبَّب، وذلك بأن جعل شيئاً علّة لآخر، فالسبب ليس مؤثراً بنفسه، بل بجعل الله تعالى، فنحن إنما نضيف الإحراق إلى النار بجعل الله تعالى للنار طبيعة الإحراق والقدرة عليه. وهذا ما يجوز تسميته بالعلّية المجعولة.

لكن انظر كيف يردّ الأشاعرة على هذه النظرية، يقول الشيخ صبري: "فإن قيل إن لم تكن علّية طبيعيّة بين الأشياء فلا مانع من القول بالعلّية المجعولة، بمعنى أن الله تعالى جعل هذا علّة لذاك. قلنا ليس هذا الجعل غير خلق الثاني عقب خلق الأول خلقاً مطّرداً، ولا يكون المجعول الأول علّة للمجعول الثاني إلا بالنسبة لما يظهر لنا، لا بالنسبة إلى الجاعل الخالق لكل منهما"(115).

فخلاصة هذا الاعتراض أن القول بتأثير الأشياء، إما أن يكون على صفة الاستقلال، فيكون خلقاً، وإما بجعل الله تعالى، فيكون هذا التأثير مجازاً، لغة وحقيقة، لأن المؤثر الحقيقي هو الله سبحانه. والواقع أن هذا الإشكال هو ما جعلني أحترم رأي الأشاعرة في السببية وأجد له وجاهة، ولا أقطع بتخطئته أو أستهين به، كما هي عادة بعض الكتّاب المتعجلين. إن النظرية الأشعرية في السببيّة صلبة ومتماسكة، ويظهر لي أن نقطة ضعفها الأساسية هو إنكارها للتناسب المشاهد بين الأسباب والمسبّبات.

نعود إلى هذا الاعتراض على فكرة العلّية المجعولة، وهو الاعتراض الذي

(114) **السنوسية الصغرى مع شرحها طالع البشرى**، ص 18.

(115) صبري. **موقف العقل والعلم والعالم**، ج3، ص20.

حاول ابن رشد الإجابة عنه، وذلك أن القول بالتعليل يقتضي "أن ههنا أسباباً فاعلة لمسببات مفعولة، والمسلمون قد اتفقوا على أن لا فاعل إلا الله"[116].
قال ابن رشد: "قلنا ما اتفقوا عليه صحيح، ولكن عن هذا جوابان"[117].

الأول: أن الله تعالى هو الذي خلق الأسباب وهو الذي هيّأها للعمل وسخّرها له، وهو الذي يحفظها.. فالفعل يُنسب إليها من حيث هي أداة للقدرة الإلهية، فهي فاعلة على الوجه الذي يكون به القلم - وهو في يد الكاتب - فاعلاً. قال: "إن الذي يمكن أن يفهم من هذا القول (يعني لا فاعل إلا الله)، هو أحد أمرين: إما أنه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى، وأن ما سواه من الأسباب التي يسخّرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازاً، إذ كان وجودها إنما هو به، وهو الذي صيّرها موجودة أسباباً، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، وكذلك يحفظها هي في نفسها، ولولا الحفظ الإلهي لها لما وجدت زماناً مشاراً إليه، أعني لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان. وأبو حامد يقول إن مثال من يشرك سبباً من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل، مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أعني أن يقول: إن القلم كاتب، وإن الإنسان كاتب. أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما، أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط، وهما في أنفسهما في غاية التباين. كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى، وإذا أطلق على سائر الأسباب. ونحن نقول: إن في هذا التمثيل تسامحاً، وإنما كان يكون التمثيل بيّناً لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام قلماً. ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ما سنبينه بعد من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها. فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل

---

(116) ابن رشد. **مناهج الأدلة**، ص 109.
(117) المرجع السابق، ص 109.

والشرع. أما الحس والعقل فإنه يرى أن ههنا أشياء تتولّد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين، أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس، الثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج. وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية، فإنه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخّرات لنا، وأنه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظاً بها، حتى إنه لو توهّم ارتفاع واحد منها أو توهّم في غير موضعه أو على غير قدره أو في غير السرعة التي جعلها الله فيه لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض، وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك، وجعل في طباع ما ههنا أن تتأثر عن تلك، وذلك ظاهر جدًا في الشمس والقمر، أعني تأثيرهما فيما ههنا، وذلك بيّن في المياه والرياح والأمطار والبحار، وبالجملة في الأجسام المحسوسة. وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات، وفي كثير من الحيوان، بل في جميع الحيوان بأسره، وأيضاً فإنه يظهر أنه لولا القوى التي جعلها الله في أجسامنا من التغذي والإحساس لبطلت أجسامنا... ولو لم يكن لهذه (أي النجوم والليل والنهار...) تأثير فيما ههنا لما كان لوجودها حكمة امتنّ بها علينا، ولا جُعلت من النعم التي يخصنا شكرها"[118].

الثاني: أن الأشياء تنقسم إلى جواهر وأعراض، والوجود الحقيقي إنما يكون للجواهر، ولذلك هي من خلق الله تعالى. أما الأعراض فهي فعل الأسباب، وليس في ذلك معنى الخلق. كالنار إذا سَخّنتْ الماء البارد، فإنها تُكسبه صفة الحرارة، أي تُحدث به عَرَضاً جديداً يعوّض العَرَضَ السابق. يقول ابن رشد: "إن الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة، وبالجملة أعراض. فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه، وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها. مثال ذلك أن المَنيّ إنما يفيد من المرأة - أو دم الطمث - حرارة فقط، وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فإنما

(118) المرجع السابق، ص 109-111.

المعطي لها الله تبارك وتعالى، وكذلك الفلاّح إنما يفعل في الأرض تخميراً أو إصلاحاً ويبذر فيها الحَبّ. وأما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى، فإذا على هذا لا خالق إلا الله تعالى، إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر، وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: 73]. وهذا هو الذي رام أن يغالط فيه الكافرُ إبراهيمَ عليه السلام حين قال: أنا أُحيي وأُميتُ. فلما رأى إبراهيم عليه السلام أنه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه إلى دليل قطعه به، فقال: فإن الله يأتي بالشمس من المشرق، فأت بها من المغرب. وبالجملة فإذا فُهم الأمر هكذا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في العقل، ولذلك نرى أن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة، إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر"[119].

هذا ما وصل إليه جهد ابن رشد. ولابن تيميّة جواب آخر عن هذه المسألة، وعن مسألة مماثلة تخص أفعال العباد، قال:[120] تحرير السؤال أن يقال: "هل قدرة العبد المخلوقة مؤثرة في وجود فعله؟ فإن كانت مؤثرة لزم الشرك، وإلا لزم الجبر... فنقول: التأثير اسم مشترك، قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد بالاختراع. فإن أُريدَ بتأثير قدرة العبد هذه القدرة، فحاشا لله لم يَقُلْه سُنّي، وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال.

وإن أُريدَ بالتأثير نوع معاونة إما في صفة من صفات الفعل، أو في وجه من وجوهه، كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات، فهو أيضاً باطل بما به بطل التأثير في ذات الفعل، إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرّة أو فيل. وهل هو إلا شرك دون شرك، وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق.

---

(119) ابن رشد. **مناهج الأدلة**، ص 111-112.

(120) حاولت أن أختصر هذا النص ما أمكن، وبما لا يكون على حساب فهم الجواب. وكنت قد نقلت طرفاً منه في موضع سابق، ولا أرى بتكراره هنا بأساً، لاختلاف الأغراض. والنص هنا أكمل.

وإن أُريدَ بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة، بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسبّبات والمخلوقات بوسائط وأسباب، فهذا حق، وهذا شأن جميع الأسباب والمسبّبات. وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شِرْكاً، وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شِرْكاً، وقد قال الحكيم الخبير: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: 57]، ﴿فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ [النمل: 60] وقال تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: 14] فبين أنه المعذب، وأن أيدينا أسباب وآلات وأوساط وأدوات في وصول العذاب إليهم.

خلق الله سبحانه أعمال الأبدان بأعمال القلوب، ويكون لأحد الكسبَيْن تأثير في الكسب الآخر بهذا الاعتبار، ويكون ذلك الكسب من جملة القدرة المعتبرة في الكسب الثاني، فإن القدرة هنا ليست إلا عبارة عما يكون الفعل به لا محالة: من قصد وإرادة وسلامة الأعضاء والقوى المخلوقة في الجوارح وغير ذلك، ولهذا وجب أن تكون مقارنة للفعل، وامتنع تقديمها على الفعل بالزمان.

وإذا أُشكل عليك هذا البيان فخذ مثلاً من نفسك: أنت إذا كتبتَ بالقلم وضربت بالعصى ونَجَرْت بالقَدُوم، هل يكون القلم شريكك أو يضاف إليه شيء من نفس الفعل وصفاته؟ أم هل يصلح أن تلغي أثره وتقطع خبره وتجعل وجوده كعدمه؟ أم يقال: به فُعِل، وبه صُنِع، ولله المثل الأعلى!، فإن الأسباب بيد العبد ليست من فعله، وهو محتاج إليها لا يتمكن إلا بها، والله سبحانه خلق الأسباب ومسبّباتها، وجعل خلق البعض شرطاً وسبباً في خلق غيره، وهو مع ذلك غني عن الاشتراط والتسبب، ونظم بعضها ببعض، لكن لحكمة تتعلق بالأسباب، وتعود إليها، والله عزيز حكيم.

وأما قوله (يعني السائل): إذا نفينا التأثير لزم انفراد الله سبحانه بالفعل، ولزم الجبر، وطَيّ بساط الشرع والأمر والنهي. فنقول: إن أردت بالتأثير المنفي التأثير على سبيل الانفراد في الفعل نفسه، أو في شيء من صفاته، فلقد قلت

الحق، وإن كان بعض أهل الاستنان يخالفك في القسم الثاني. وإن أردت به أن القدرة وجودها كعدمها، وأن الفعل لم يكن بها ولم يصنع بها، فهذا باطل كما تقدم بيانه، وحينئذ لا يلزم الجبر، بل ينبسط بساط الشرع، وينشر علم الأمر والنهي، ويكون لله الحجة البالغة.

فقد بان لك.. ارتباط الفعل المخلوق بالقدرة المخلوقة ارتباط الأسباب بمسبباتها، ويدخل في عموم ذلك جميع ما خلقه الله تعالى في السماوات والأرض والدنيا والآخرة، فإن اعتقاد تأثير الأسباب على الاستقلال دخول في الضلال، واعتقاد نفي أثرها وإلغاؤه ركوب المحال، وإن كان لقدرة الإنسان شأن ليس لغيرها كما سنومئ إليه إن شاء الله تعالى.

فلعلّك أن تقول بعد هذا البيان: أنا لا أفهم الأسباب، ولا أخرج عن دائرة التقسيم والمطالبة بأحد القسمين... فيعاد عليك البيان بأن لها تأثيراً من حيث هي سبب، كتأثير القلم، وليس لها تأثير من حيث الابتداع والاختراع.

فإن قلتَ: إثبات القدرة سبباً نفي للتأثير في الحقيقة، فما بال الفعل يضاف إلى العبد، وما باله يؤمر وينهى ويثاب ويعاقَب؟ وهل هذا إلا محض الجبر؟ وإذا كنتَ مشبهاً لقدرة الإنسان بقلم الكاتب وعصا الضارب، فهل رأيت القلمَ يُثاب أو العصا تعاقَب؟

وأقول لك... اعلم أن العبد فاعل على الحقيقة وله مشيئة ثابتة، وله إرادة جازمة وقوة صالحة، وقد نطق القرآن بإثبات مشيئة العباد في غير ما آية... ونطق بإثبات فعله في عامة آيات القرآن... وكما أنا فارقنا مجوس الأمة بإثبات أنه تعالى خالق، فارقنا الجبرية بإثبات أن العبد كاسب فاعل صانع عامل. والجبر المعقول الذي أنكره سلف الأمة وعلماء السنة هو أن يكون الفعل صادراً عن الشيء، من غير إرادة ولا مشيئة ولا اختيار، مثل حركة الأشجار بهبوب الرياح.. ومثله في الأناسي حركة المحموم والمفلوج والمرتعش، فإن كل عاقل يجد تفرقة بديهية بين قيام الإنسان وقعوده وصلاته وجهاده، وزناه وسرقته، وبين انتعاش المفلوج وانتفاض المحموم. ونعلم أن الأول قادر على الفعل مريد له مختار، وأن الثاني غير قادر عليه ولا مريد له ولا مختار. والمحكيّ عن جَهْم

وشيعته الجبرية أنهم زعموا أن جميع أفاعيل العباد قسم واحد، وهو قول ظاهر الفساد، وبما بين القسمين من الفرقان انقسمت الأفعال إلى: اختياري واضطراري، واختص المختار منها بإثبات الأمر والنهي عليه.

فإن قيل: هَبْ أن فِعْلي الذي أردته واخترته هو واقع بمشيئتي وإرادتي، أليست تلك الإرادة وتلك المشيئة من خلق الله تعالى؟ وإذا خلق الأمر الموجب للفعل، فهل يتأتى ترك الفعل معه؟ أقصى ما في الباب أن الأول جبر بغير توسط الإرادة من العبد، وهذا جبر بتوسط الإرادة.

فنقول: الجبر المنفي هو الأول كما فسرناه، وأما إثبات القسم الثاني فلا ريب فيه عند أهل الاستنان والآثار وأولي الألباب والأبصار. لكن لا يُطلَق عليه اسم الجبر خشية الالتباس بالقسم الأول، وفراراً من تبادر الأفهام إليه، وربما سمي جبراً إذا أُمِن من اللَّبس وعُلِم القصد. . ."[121].

هذه هي الأجوبة التي وقعتُ عليها، ولا أدري ما أقول فيها! وهذه القضية عويصة، ولا شك أن القارئ يشعر أن ابن رشد وابن تيميّة - وسواهما ممن بحث الموضوع - يستصعبانها.

وليس لي جواب خاص على هذا الاعتراض، ولكنني أردّ بجواب جدليّ، فأقول للأشاعرة: إذا كان إنكار تأثير العلّة في المعلول بسبب أن القول بالتأثير يصادم حقيقة أن الفعل دائماً هو لله سبحانه فقط. . فيلزم كذلك أن ننكر أي تأثير وفعالية ذاتيين للملائكة - مثلاً -، وللإنسان أيضاً. . فالمَلَك حين يفعل شيئاً، فليس هو مَنْ فعل، لأن هذا الفعل من خلق الله تعالى. . . وكذلك الإنسان كل شيء يفعله ليس هو من فعله، بل الله سبحانه هو الفاعل في الحقيقة. وإذا قلتم قد حللنا هذا الإشكال في مسألة أفعال العباد بنظرية الكسب، فالله تعالى يخلق الفعل، والإنسان يكسبه بقدرة حادثة مخلوقة لله تعالى، ومقارنة للفعل. . قلتُ: وهذا الكسب من الإنسان لا بدّ له من خالق، لأنه شيء له وجود إن قلتم خلقه الإنسان تناقضتم، وإن قلتم خلقه الله تعالى نفَيْتم

(121) ابن تيمية. **الفتاوى**: ج8، ص389-395، مع حذف يسير لما لا حاجة إليه.

عن الإنسان كل فعل وأثر واختيار[122].

وهذه الموازنة بين أفعال الإنسان وأفعال الطبيعة سائغة، ولذلك فمن قال عن الأسباب إنه تعالى "يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان، التي يفعل الحيوان بها، مثل قدرة العبد"[123]. فهذا كله باب واحد: أفعال الإنسان، وأفعال الحيوان، والأسباب الطبيعية.. إما أن نثبت لها كلّها تأثيراً حقيقيّاً، وإما أن ننفي عنها كلها أدنى تأثير.

وقد يظن القارئ أن هذا الاختلاف يمكن أن يقف عند هذا الحدّ، أعني بهذا الجواب الجدلي، لكن هيهات، فالأمر بخلاف هذا الظن، وذلك أن للأشاعرة أن يقولوا:

الجماد لا فعل له:

وهذه قاعدة من قواعدهم لا أدري كيف توصلوا إليها، أعني بأي منطق كلامي قرروها، غير أنها وثيقة الصلة برأيهم في إنكار السببية، وذلك أن الجماد إذا لم يكن له فعل، فاستحال أن نضيف الأثر إليه، أضفناه إلى غيره، فالحجر مثلاً لا يسقط بنفسه، أي لا يفعل السقوط.. الفاعل إما هو الله سبحانه، أو هو الإنسان، إذا رمى بالحجر.. أي أن الفاعل هو من يملك الحياة والإرادة.

ولهذا يسهل على الأشاعرة أن يردّوا المقارنة السابقة بين أفعال الإنسان من جهة والأسباب الطبيعية من جهة أخرى. ولذا قلتُ مراراً إن المذهب الأشعريّ نسق كلاميّ وفلسفيّ متكامل يأخذ بعضه ببعض ويفسر بعضه بعضاً.

وحين تساءلتُ أعلاه كيف توصّل الأشعرية إلى تقرير هذه القاعدة، فذلك

---

(122) وبسبب مثل هذا الاعتراض قيل عن نظرية الكسب: أوهى من كسب الأشعري. وجرى ذلك مثلاً. وقيل أيضاً: عجائب الكلام (أي علم الكلام) ثلاثة: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري. ورغم ذلك فلهذه النظرية قيمتها، وهي - برغم نقائصها - خطوة جيدة في طريق حل مشكلة أصل أفعال الإنسان - إن كان لها حل -، ولكنني نقدتها لأن ذلك جزء من طبيعة الجواب الجدلي الذي أقدمه، فهو إلزام.

(123) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج3، ص112.

لأنها تخالف ظاهر القرآن الكريم، فهذا لا شك فيه، أعني لست الآن بصدد تصويب القاعدة أو تخطئتها، لكنني أقول إنها مخالفة لظواهر النصوص الشرعية، فهذه تثبت للجماد فعلاً، هو ليس كفعل الأحياء والعقلاء، ولكنه - على كل حال - فعل. يقول الله سبحانه: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾ [الإسراء: 44]. ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسۡجُدُۤ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلۡجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٞ مِّنَ ٱلنَّاسِۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيۡهِ ٱلۡعَذَابُۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكۡرِمٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: 18]. ﴿وَٱلنَّجۡمُ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ﴾ [الرحمٰن: 6].

بل إن الجبال نفسها تسبح بحمد الله تعالى، قال جل شأنه: ﴿وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ وَٱلطَّيۡرَۚ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: 79]. ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضۡلٗاۖ يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيۡرَۖ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلۡحَدِيدَ﴾ [سبإ: 10]. ﴿إِنَّا سَخَّرۡنَا ٱلۡجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحۡنَ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِشۡرَاقِ﴾ [ص: 18].

والآيات التي تفيد هذا المعنى كثيرة، يمكن للقارئ أن يراجعها مع شروحها في مختلف التفاسير[124]. والعلماء - في هذه الآيات ونظائرها - فريقان: منهم من يجريها على ظاهرها، ومنهم من يؤوّلها، فسجود الكوكب وتسبيحه - مثلاً - يعني خضوعه لله سبحانه، أي أن سَيْره المنتظم الرتيب وعدم تأخره عنه أو إخلاله به يدل على أنه مخلوق لله تعالى وعبد خاضع له، فكأنه بلسان حاله يوحّد الله تعالى ويسبّحه، ولذا قال هذا الفريق من المفسّرين: السجود نوعان: سجود بالفعل، وسجود بالحال. وكذلك التسبيح، يكون بالمقال ويكون

---

(124) منها: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلۡحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنۡهُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخۡرُجُ مِنۡهُ ٱلۡمَآءُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ﴾ [البقرة: 74]. ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗا لَّقَدۡ جِئۡتُمۡ شَيۡـًٔا إِدّٗا تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِنۡهُ وَتَنشَقُّ ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا﴾ [مريم: 88-90]. ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا﴾ [الأحزاب: 72]. ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلطَّيۡرُ صَٰٓفَّٰتٖۖ كُلّٞ قَدۡ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسۡبِيحَهُۥۗ﴾ [النور: 41]. ﴿لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعٗا مُّتَصَدِّعٗا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحشر: 21]... فسبحان الله العظيم!

بالحال. قال القرطبي: "﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44]، واختُلف في هذا العموم، هل هو مخصَّص أم لا؟ فقالت فرقة: ليس مخصوصاً، والمراد به تسبيح الدلالة، وكل محدَث يشهد على نفسه بأن الله عزّ وجلّ خالق قادر. وقالت طائفة: هذا التسبيح حقيقة، وكل شيء على العموم يسبّح تسبيحاً لا يسمعه البشر ولا يفقهه، ولو كان ما قاله الأولون من أنه أثر الصنعة والدلالة لكان أمراً مفهوماً، والآية تنطق بأن هذا التسبيح لا يُفْقَهُ. وأُجيبوا بأن المراد بقوله: ﴿ لا تفقهون﴾ الكفارُ الذين يعرضون عن الاعتبار فلا يفقهون حكمة الله سبحانه وتعالى في الأشياء. وقالت فرقة: قوله ﴿مِّن شَيْءٍ﴾ عموم، ومعناه الخصوص في كُلّ حيّ ونام، وليس ذلك في الجمادات..."[125] وقال ابن كثير: "ما من شيء من المَخلوقات إلا يسبّح بحمد الله، ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: 44]، أي: لا تفقهون تسبيحهم أيها الناس، لأنها بخلاف لغتكم. وهذا عامّ في الحيوان والنبات والجماد. وهذا أشهر القولين.. وقال آخرون: إنما يسبح ما كان فيه روح، يعنون من حيوان أو نبات"[126].

ومن رأيي أن القرآن يتكلّم عن كون حيّ، كل شيء فيه يسجد لله تعالى ويسبحه ويأتمر بأمره.. هذه حقيقة بارزة لمن يتأمل القرآن الكريم، ويستعين على فهمه بالسنّة وما فيها من أخبار كثيرة في هذا المعنى. يقول سيّد قطب - في قوله تعالى عن الريح التي دمرت قوم عاد: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: 25]-: "والنصّ القرآني يصوّر الريح حيّة مدركة مأمورة بالتدمير: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾. وهي الحقيقة الكونيّة التي يحفل القرآن بإشعارها للنفوس. فهذا الوجود حيّ، وكل قوّة من قواه واعية، وكلها تدرك عن ربها وتتوجه لما تكلف به من لدنه. والإنسان أحد هذه القوى.. ففي كل شيء روح وحياة، ولكننا لا ندرك هذا لأننا محجوبون بالظواهر والأشكال عن البواطن والحقائق، والكون من حولنا حافل بالأسرار المحجوبة بالأستار، تدركها البصائر المفتوحة ولا تراها الأبصار. وقد أدّت الريح ما أُمرتْ به، فدمّرتْ كل

---

(125) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، ج10، ص173. الإسراء 44، وقد تقدّمت.

(126) ابن كثير. **التفسير**، ج3، ص56-57.

شيء، ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: 25]. أمّا هم وأما أنعامهم وأما متاعهم فلم يَعُدْ شيء منه يُرى، إنما هي المساكن قائمة خاوية موحشة، لا ديار فيها ولا نافخ نار"[127]. هذا ما يقوله شخص عاش في ظلال القرآن زماناً، ودرسه بعيداً عن المؤثّرات الفلسفيّة والكلاميّة.

لهذا فإن الأسباب الطبيعية "جُنْد من جنود الله تعالى سخّرها بإذنه لإيجاد كثير من الموجودات بإذنه ولحفظها"[128]. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: 31]، قال الطبري: أيّ من كثرتهم[129]. وقال البيضاوي - في تفسير الآية -: "يجوز أن يكون إخباراً بأن له من الخلائق ما لا علم لنا به"[130].

وإذا كان ظاهر الوحي لا يمنع أن يكون للجماد تأثير، فكذلك في العقل لا يمتنع ذلك، فهذا ليس بمحال في نفسه، والله سبحانه لا يعجزه شيء.. فكلّ شيء له فاعليّة خاصة به، الأشياء الجامدة كما الأحياء، غاية الأمر أن فاعلية الأشياء تختلف عن فاعلية الأحياء. فإن قلت: كيف يمكن أن نتصور للأشياء فاعلية، وأنت لم تبين لنا كيف هي[131]. قلتُ: كذلك لم تبيّنوا لنا كيفيّة فاعليّة الأحياء، ولم يمنعكم هذا من التسليم بأن للأحياء قدرة. كيف والله تعالى يقول في الريح التي سلطها على قوم كافرين: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: 25]، فأضاف إليها فعل التدمير. ويقول: ﴿يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى﴾ [هود: 44].

لكن الأشاعرة لم يتصوّروا المسألة على هذا الوجه. فالباقلاني يقول إن التأثير لا يكون إلا لحيّ قادر له قصد وإرادة.. وهذا لا يوجد في الجماد[132].

(127) قطب. **في ظلال القرآن**، ج7، ص422.
(128) ابن رشد. **مناهج الأدلة**، ص 90.
(129) الطبري. **جامع البيان**، ج29، ص102.
(130) البيضاوي. **أنوار التنزيل**، ج3، ص93.
(131) ليبنتز من الفلاسفة الذين يرون أن الكون حي كله، ويفسّر ذلك بنظرية شهيرة عنه تعرف بـ: المونادات، نوع من "الذرّات" الحيّة. وليس هذا الكتاب موضعاً مناسباً لبسط ذلك، فليراجعها القارئ في مظانها: كتب الفلسفة، وتاريخ الفلسفة، والفلسفة الألمانية، وفلسفة القرن السابع عشر وبداية الثامن عشر، والفلسفة الطبيعية... ونحوها.
(132) **التمهيد**، 56-57.

ويفسّر ذلك الغزالي - في معرض ردّه على الفلاسفة الذين يثبتون للجماد فعلاً، هو طبعه - فيقول في كلام طويل ولكنه يوضح جيّداً بعض دواعي قول الأشاعرة بالقاعدة: "الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد. . . [و] الفاعل لم يُسَمَّ فاعلاً صانعاً لمجرّد كونه سبباً، بل لكونه سبباً على وجه مخصوص، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار، حتى لو قال قائل: الجدار ليس بفاعل، والحجر ليس بفاعل، والجماد ليس بفاعل وإنما الفعل للحيوان، لم ينكر عليه ذلك، ولم يكن قوله كاذباً. وللحجر فعل عندهم، وهو الهَويّ والثقل والميل إلى المركز، كما أن للنّار فعلاً وهو التسخين، وللحائط فعلاً، وهو الميل إلى المركز ووقوع الظلّ، فإن كل ذلك صادر منه وهو محال.

فإن قيل: كل موجود ليس واجب الوجود بذاته وإنما هو موجود بغيره، فإنّا نسمي ذلك الشيء مفعولاً، ونسمّي سببه فاعلاً، ولا نبالي كان السبب فاعلاً بالطبع أم بالإرادة، كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلاً بآلة أم بغير آلة، بل الفعل جنس، وينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار، بدليل أنا إذا قلنا "فعل" بالطبع، لم يكن قولنا "بالطبع" ضدًّا لقولنا "فعل" ولا دفعاً ونقضاً له، بل كان بياناً لنوع الفعل، كما أنا إذا قلنا "فعل" مباشرة من غير آلة، لم يكن نقضاً، بل كان تنويعاً وبياناً، وإذا قلنا "فعل" بالاختيار، لم يكن تكراراً مثل قولنا: حيوان إنسان، بل كان بياناً لنوع الفعل، كقولنا بآلة.

قلنا: هذه التسمية فاسدة، ولا يجوز أن يسمّى كل سبب بأي وجه كان فاعلاً، ولا كل مسبّب مفعولاً، ولو كان كذلك، لما صح أن يقال: الجماد لا فعل له، وإنما الفعل للحيوان. وهذه من الكليّات المشهورة الصادقة، فإن سمي الجماد فاعلاً، فبالاستعارة، كما قد يسمى طالباً مُريداً على سبيل المجاز، إذ يقال: الحجر يهوي، لأنه يريد المركز ويطلبه، والطلب والإرادة حقيقة لا يُتصوَّران إلا مع العلم بالمراد المطلوب، ولا يُتصوران إلا من الحيوان.

وأما قولكم: إن قولنا "فعل" عامّ، وينقسم إلى: ما هو بالطبع، وإلى ما هو بالإرادة، فهو غير مسلّم، وهو كقول القائل: (قولنا: أراد عامّ، وينقسم إلى: من يريد مع العلم بالمراد، وإلى من يريد، ولا يعلم ما يريد)، وهو

فاسد، إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة.

وأما قولكم: إن قولنا "فعل بالطبع" ليس بنقض للأول، فليس كذلك فإنه نقض له من حيث الحقيقة، ولكن لا يسبق إلى الفهم التناقض، ولا يشتد نفور الطبع عنه، لأنه يبقى مجازاً، فإنه لما كان سبباً بوجهٍ مّا، والفاعل أيضاً سبب، سمي فعلاً مجازاً.

فإن قيل: تسمية الفاعل فاعلاً، إنما تعرف من اللغة، وإلا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سبباً للشيء، ينقسم إلى ما يكون مريداً، وإلى ما لا يكون، ووقع النزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ؟ ولا سبيل إلى إنكاره، إذ العرب تقول: النار تحرق، والسيف يقطع، والثلج يبرِّد، . . . وقولنا "يضرب" معناه يفعل الضرب، وقولنا "تحرق" معناه تفعل الإحراق. . . فإن قلتم إن كل ذلك مجاز، كنتم متحكمين فيه من غير مستند.

والجواب: أن كل ذلك بطريق المجاز، وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة. والدليل عليه أنّا لو فرضنا حادثاً توقّف في حصوله على أمرين، أحدهما إرادي، والآخر غير إرادي، أضاف العقل الفعل إلى الإرادي، وكذا اللغة، فإن مَن ألقى إنساناً في النار فمات، يقال: هو القاتل، دون النار، حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان، صدق قائله، فإن كان اسم الفاعل على المريد وعلى غير المريد، على وجه واحد، لا بطريق كون أحدهما أصلاً وكون الآخر مستعاراً منه، فلم يضاف القتل إلى المريد لغة وعرفاً وعقلاً؟ مع أن النار هي العلّة القريبة من القَتل، وكأن الملقي لم يتعاط إلا الجمع بينه وبين النار، ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالإرادة، وتأثير النار بغير إرادة سمي قاتلاً، ولم تُسَمّ النار قاتلة إلا بنوع من الاستعارة، فدل أن الفاعل من يصدر منه الفعل عن إرادته. فإذا لم يكن الله تعالى مريداً عندهم ولا مختاراً لفعل العالم، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً"[133].

---

(133) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، وذلك ضمن مسألة: في تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه.. وإن الصدور بالطبع فعل وصنع.

هكذا لا نصل إلى شيء حاسم يقدم لنا جواباً نهائيًا عن الاعتراض المتقدم على العلّية المجعولة. . . تبقى إذن هذه المسألة - ومعها قضية السببية بأكملها - معلقة.

وإذا لم يكن بد من الترجيح وأحب القارئ أن يعرف رأيي الشخصيّ في الموضوع، فأقول: لم أكوّن رأيًا نهائيًا بعد في إشكالية السببية. ورأيي الأوّلي أن نقول بسببية طبيعية مؤثّرة، لأن ذلك هو ظاهر القرآن، ولا شك أن ظاهر الوحيّ أولى بالثقة من ظواهر الفكر، والله تعالى أعلم وأحكم.

النظرية الأشعرية في السببية وتوقّف مسيرة العلم الإسلاميّ: أية علاقة؟

نصل الآن إلى قضية خطيرة ليس من السهل أن نحسم فيها برأيٍ نهائيّ، وهي هل كان الموقف الأشعري من السببية مسؤولاً عن تعثّر تقدم المعارف والعلوم التجريبية في العالم الإسلامي، إلى جانب عوامل أخرى محتملة؟

هذا السؤال يتعلق بسؤال أخطر يثير قضية أهم وأكبر، وهو سؤال طالما ردّده الباحثون، وهو إلى الآن يظل بلا جواب تام وأخير، فيما أعلم:

لقد كان مستوى العلم - في العصر الوسيط - في الحضارتين الإسلامية والصينية أكثر تقدماً بمراحل عن مثيله في أوروبا، بل إن العلم الإسلاميّ فاق كثيراً العلم الصينيّ. ويعود هذا التفوّق الإسلاميّ العالميّ إلى أن الحضارة الإسلاميّة هي التي اكتشفت المنهج التجريبيّ للعلوم، فالأدلة على ذلك كثيرة، ولذا ذهب كثير من المفكرين ومؤرّخي العلم من الغربيين - فضلاً عن العرب والمسلمين - إلى أن النهضة العلميّة في أوروبا مدينة في بدايتها للعلوم التي نقلتها عن العالم الإسلامي، والتي تسري فيها روح واضحة من النهج التجريبيّ القائم على الفرض والملاحظة والتجربة(134). لكن تبقى المشكلة هي إلى أي

---

(134) راجع حول هذا الموضوع: الكتاب المعروف: سارطون، جورج. **تاريخ العلم**. وكذا: النشار، سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**؛ **واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**؛ إقبال. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**؛ موسى، جلال. **منهج البحث العلمي عند العرب**؛ عريبي، ياسين. **تأسيس العلوم عند العرب**؛ وانظر مقالة: "مثلث المنهج التجريبي"، بمجلة **المسلم المعاصر**، عدد 65/ 66، ص 115 فما بعدها، فهو مدخل عام وجيد للموضوع.

مدى استفاد المسلمون من هذا المنهج الذي اكتشفوه، والذي يسمح - نظريّاً - بتحقيق تقدم علميّ وتقنيّ هائل، كهذا الذي نعيشه الآن. . . ؟.

لقد اهتم هاف[135] بهذه الإشكالية، وخصّص لها كتابه القيّم "فجر العلم الحديث"، محاولاً الإجابة عن السؤال الكبير: لماذا نشأ العلم الحديث في الغرب دون حضارتَي الإسلام والصين، رغم أنهما كانتا أكثر تقدماً من أوروبا؟ يقول: "كان العلم العربي - على الأرجح - أكثر العلوم تقدماً في العلوم، وقد تجاوز بكثير ما كان في الغرب وفي الصين، في كل ميدان للبحث. . . (و) إذا كان العلم العربيّ له التفوق التقنيّ والعلميّ على مدى أكثر من خمسة قرون، فلماذا لم ينجب العلم الحديث؟ . . . يشكل هذا الموقف مشكلة محيّرة للباحثين في المائة والخمسين سنة الأخيرة. . ."[136].

وقد اعتبر أبو الحسن الندوي أن المسلمين - في طور الانحطاط - غلبوا الاشتغال بالفلسفيّات والإلهيّات والتصوّف على العلوم العملية[137]، ثم قال: "أما ما وصل إليه المسلمون في العلوم الطبيعيّة والتجريبية، فإنه وإن كان أرقى من العصور السابقة وأكثر ثروة في العلم والاختبار، إلا أنه لا يتناسب مع فتوحهم الواسعة في دوائر علميّة أخرى، ولا يتلاءم مع المدة الطويلة التي تمتعوا بها في التاريخ، ولم يظهر فيها من النوابغ والعبقريين مثل ما ظهر في موضوعات أخرى. وإن ما خلفوه من كتب في الطبيعيّات والكونيّات والتجارب العلمية، وإن كانت مما استفادت به أوروبا في نهضتها وأقرّت بقيمتها، إلا أنها

---

(135) Toby Huff عضو هيئة التدريس بقسم الأنثروبولوجيا، بجامعة مساشوستس. مهتم بسوسيولوجية العلم، أو العوامل الاجتماعية المؤدية إلى تقدم أو تدهور العلم في حضارة ما. تلقى محاضرات عن العلم العربي في جامعة هارفرد من الدكتور عبد الحميد صبرة، مما أتاح له معرفة جيدة بالحضارة الإسلامية والعلوم عند العرب. صدر كتابه فجر العلم الحديث سنة 1993. عن الترجمة الملحقة بفجر العلم، ج1، ص281.

(136) هاف. توبي. **فجر العلم الحديث. الإسلام - الصين - الغرب**، ج1، ص/73، 76-77.

(137) الندوي، أبو الحسن. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**، ص 192-193. والكاتب من علماء الهند الكبار، أسس ندوة العلماء في لكنهو. وله مصنفات كثيرة في العربية والأردية. توفي سنة 1999.

تتضاءل جدًا أمام هذه المكتبة الهائلة الزاخرة التي أنتجتها أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر فقط. فمهما افتخرنا بآثار علماء الأندلس وحكماء الشرق، فإنها لا تُعدّ شيئاً بجانب الإنتاج الغربي الضخم في العلم والحكمة والتجربة والاختبار، لا في الكمية ولا في الكيفية، ولا في الإبداع ولا في الابتكار، ولا في التدقيق العلميّ ولا في الإتقان الفنيّ. وإذا أردت أن تعرف مقدار عناية الشرق الإسلاميّ بالناحية الروحية، ونسبتها إلى الناحية العلميّة والتجريبية، فقارن بين كتاب الفتوحات المكّية للشيخ ابن عربي مثلاً وبين أكبر كتاب في الطبيعيات والحكمة، تر فرقاً هائلاً في ضخامة المادة والعناية بالموضوع والجهاد في سبيله، وبذلك تعرف ذوق الشرق الغالب عليه"[138].

وقد يكون هذا الكلام صحيحاً على الجملة، لكن ينبغي أن ننتبه إلى بعض الأشياء:

1 - إن هذه المقارنة بين التراث الإسلامي في العلوم والتراث الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر أغفلت أمراً مهماً، وهو أن التراث الأول لم يكن قد وصل إلى مرحلة الثورة وانفجار المعرفة، فقد كان قاب قوسين أو أدنى من تحقيق الوثبة الأخيرة التي كان من المفروض أن تؤدي إلى ولادة ما يعادل الآن العلم الحديث والتقنية الحديثة. وهذا العجز الأخير هو الإشكال الذي حاول هاف - وغيره - حلّه والإجابة عنه. أما التراث الثاني فيقوم بعد أن أنجزت أوروبا الخطوة الأخيرة، أي بعد تحقيقها للثورة المنتظرة، والتي كانت مقدماتها - في أكثرها - ملكاً للعالم الإسلامي.

هذه المقارنة الزمنية بين التراثين تشبه مقارنة الإنتاج العلمي للقرن العشرين بإنتاج أحد القرون الأربعة قبله، وهي مقارنة غير دقيقة، بل غير مشروعة، لأن نمو العلم - في العصر الحديث - يتم بما يشبه المتوالية الهندسية لا العددية، ولذا يقال إن المعرفة - اليوم - تتضاعف في كل سبع أو ثمان سنين وفي كل المجالات تقريباً.

---

(138) المرجع السابق، ص 193-194.

2 - ومن المعروف أن جمهرة واسعة من الباحثين الغربيين لم يدخلوا العلم العربيّ - الإسلاميّ في تأريخهم للعلوم، أو إذا فعلوا فعلى وجه العجلة والاختصار، إن لم يكن بنسبة كل فضل في التراث العلميّ للمسلمين إلى اليونان وعلومهم. ولذلك وقع انحراف في التأريخ للعلوم، ولكننا الآن واعون به. يقول باحث مختص في الموضوع - رشدي راشد -[139]: "لقد انتهت النظرة الايديولوجية، التي سادت بين مؤرّخي العلم على اختلاف طرقهم، إلى حصر للميادين التي حظيت بمجهود أولئك المؤرّخين، كما أدّت إلى انحراف منهج البحث نفسه. فنحن جميعاً نعرف مدى العناية التي حظي بها العلم اليونانيّ والهلينستيّ، وتلك التي تمتع بها العلم الكلاسيكيّ، أي علم القرنين السادس عشر والسابع عشر. إذ حُقّقت النصوص مرة بل مرات، وترجمت إلى كل اللغات الأوروبية، ونُشرت وأُعيد نشرها مراراً، وتعددت الدراسات والتحليلات والشروح، وجذب هذان الميدانان نخبة مؤرّخي العلوم منذ القرن الماضي..."[140].

"... وإن بدا بعض الاهتمام بالتراث العلميّ العربيّ في الوطن العربيّ نفسه، إلا أن هذا الاهتمام لم يُترجَم بعدُ إلى مشروع علميّ وحضاريّ. فمجموع ما أخرج حقًّا من أمهات التراث العلميّ العربيّ طبقاً للمعايير العلميّة الدقيقة في التحقيق والتفسير، وكذلك مجموع الدراسات الجادة التي تناولت فهم العلم العربيّ على أنه جزء من تاريخ العلم، تُعد على أصابع اليد الواحدة، ولن يغيّر كثيراً تعدد المؤتمرات باسم تاريخ العلوم، لمن لا يعملون في هذه الميادين حق العمل"[141].

وقد كان بدا لي رأيٌ يفسّر جانباً من الإشكال، أعني توقف تقدم العلم في تاريخنا، لكنني أحجمتُ عن ذكره وإيراده هنا لمّا تبيّن لي تعقّد الموضوع

(139) أستاذ باحث في المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي، بباريس C.N.R.S.

(140) راشد. رشدي. "تاريخ العلم والعطاء العلمي في الوطن العربي"، مجلة **المستقبل العربي**، عدد 81، ص 36، نوفمبر 1985.

(141) المرجع السابق، ص 42.

وصعوبته، ولعل ذلك يكون في فرصة أخرى ودراسة أخرى.

نعود الآن إلى مسألة إنكار السببيّة وأثر ذلك على العلم ونموه، فقد كثر التشنيع على الغزالي - وعلى الأشاعرة عموماً - من هذه الجهة. فهذا الدكتور محمد يوسف موسى يقول: "إن ارتباط المسبَّب بالسبب أمر ضروريّ لا شك فيه، وقد أخطأ الغزالي خطأ بليغاً لا زلنا نعاني حتى اليوم من أثره السيّء على العقل والفلسفة والصالح العام للمسلمين، وذلك حين حاول باسْم الدين هدم القول بارتباط المسبّبات بأسبابها ارتباطاً ضروريًا لا عاديًا..."[142].

وكذلك اعتبر "هاف" أنه كانت لعلماء الدين بعض الآراء المتعارضة مع ما سمّاه بميتافيزيقيا العلم، أي تلك الأسس التي من دونها لا يقوم العلم ولا يكون. ومن آرائهم هذه إنكارهم الضرورة الطبيعية المتضمّنة في مبدإ العلّية[143]. ويشرح ذلك أكثر فيقول: "نظريّة العلّة الفرضيّة، وهي فكرة تنكر أن النظام الطبيعيّ نظام عقليّ تحكمه فقط قوانين الطبيعة. فالتصوّر الأشعريّ عن العالم أنه سيلان متصل من الآنات تُخلق في كل لحظة، وأن العادة قد جرت على تصور هذا الاتصال والعلّية، مع أن الأمر في حقيقته موكول إلى الله، ومن يعلن غير ذلك فهو موصوف بالغباء.. ومن منظور المسلم الذي يعمل في وظيفة فلكي لحساب المواقيت أو فيلسوف فقيه أو رياضي لحساب الفرائض ليس عليه أن يخالف التصور الميتافيزيقي المفروض عن العالم الطبيعي"[144].

وتبدو لي المسألة مشكلة فعلاً، فمن جهة إنكار أن تكون للأشياء خصائص قد يؤدي إلى تعليق محاولة معرفة طبائع الموجودات، أي أن البحث في الخصائص الطبيعية يصبح غير ذي جدوى.. يصبح بحثاً مستحيلاً.. والحال أن جانباً كبيراً من العلوم هو في الواقع بحث عن هذه الخصائص.. ومن جهة

---

(142) موسى، محمد. **مجلة الرسالة**، عدد 861. نقلاً عن مصطفى صبري في **موقف العقل والعلم والعالم**...، ج1، ص157. وقارن بـ**فجر العلم الحديث**، ج1، ص160-161. والدكتور موسى تخصص في الفقه الإسلامي وتاريخه، وألّف فيه، وله أيضاً اهتمام بالفلسفة بالتأليف والترجمة، وكان أستاذا بالأزهر، رحمه الله تعالى.

(143) هاف. **فجر العلم الحديث**، ج1، ص94.

(144) المرجع السابق، ج1، ص161.

أخرى لا نستطيع أن ننكر أن نظرية الغزالي تحرر العلم من التفكير الصوري العقيم الذي وقع فيه العقل اليوناني، لأن النظرية تنفي إمكان إدراك الموجودات بالعقل المحض، وتحيلنا على التجربة لأجل ذلك. وإذا كان الغزالي ينكر السببيّة، بمعنى تأثير الأشياء بعضها في بعض، فإنه يثبت القانون، بما أن لله تعالى عادة في الموجودات، وهي لا تتغيّر ولا تتبدّل، فهنا تصبح غاية البحث العلميّ هي اكتشاف هذه العادة في المخلوقات، باكتشاف العلاقات القائمة فيما بينها.

وقد رأينا أن بعض الباحثين - مثل المرزوقي - يعكس القضية تماماً، ويعتبر أن رأي الغزالي بردّ السببيّة إلى العادة لا العقل رأي أَفْيَد لتطور العلوم والمعارف، لأن هذا الموقف يدفع بالعالم إلى اكتشاف القوانين الأغلبيّة للطبيعة، أي القوانين العاديّة، ليس في تصورات العقل وتأمّلاته، بل في التجارب والمشاهدات. وبناء على ذلك ربما لاحظ القارئ المتفحص أن خيطاً رفيعاً يجمع بين كل من الأشاعرة وهيوم وكونت والمدرسة الوضعية، وأكثر العلماء - في النصف الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - كانوا ينتمون إلى هذه المدرسة.

وتظهر أهمية هذه القضيّة إذا علمنا أن الاعتقاد في أن الله سبحانه خلق الأشياء ووضع فيها قوى وقوانين. . . أمر كان ضروريًا لنشأة العلم الحديث. وهذا رأي أحد كبار مؤرّخي العلم، وهو نيدهام(145)، يقول: "إن من أهم شروط ولادة العلم الحديث في الغرب: الاعتقاد بأن إلهاً - خالقاً وعليًا وحكيماً - قد وضع سلسلة من القوانين التي تخضع لها المعادن، والبلّورات، والحيوانات، والنجوم في سيرها"(146). وهو الاعتقاد المفقود في الحضارة الصينية مثلاً، والتي درسها نيدهام جيّداً.

---

(145) Joseph Needham (1905-1976) عالم بريطاني، اشتغل على تاريخ العلوم الصينية، ودعا إلى التقارب بين الصين والغرب. له: **العلم والحضارة في الصين**، في مجلدات كثيرة. **العلم الصيني والغرب**، **التقليد العلمي الصيني**، ونيدهام هو أكبر المختصين في العلم الصيني، وميزته على أكثر مؤرخي العلم الغربيين هو دراسته المباشرة للعلم الصيني.

(146) نقلته الكاتبة شوفالي في: *Notions de philosophie*, vol. 1, p. 129 عن الترجمة =

هل كان من الأفضل للحضارة الإسلامية لو كان التفكير العلميّ فيها سببيًّا وحتميًّا لا عاديًّا واحتماليًّا، هل الفكر الحتميّ أكثر مساعدة على نموّ العلوم وعلى تكوين الذهنيّة العلميّة المبدعة من التفكير اللاحتميّ، على الأقل في البداية؟

في البحث العلمي ليس ضروريًا أن نجيب عن كل الأسئلة، أحياناً من الأفضل أن نثير بعض الإشكالات ونصوغ بعض الأسئلة، ونترك كل ذلك بلا جواب.. على أن لا نقدمها للقارئ أصلاً. إذن أدع هذه القضية جانباً، ولعل حلّها عند غيري، والعلم لله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32].

= الفرنسية لكتاب نيدهام: (العلم الصيني والغرب) *La science chinoise et l'Occident*, Le Seuil, 1973, p204. وذكرت أن زيلسل E. Zilsel توصل إلى النتيجة نفسها، في المجلة الفلسفية: *The philosophical Review*, Nº 51, 1942, p. 245-267.

الفصل الرابع

استشراف المستقبل بين مبدئَي: السببية والنظام

تمهيد

لعلّه قد تبيّن بعد هذه الجولة في الفكرين الإسلامي والأوروبي أن الخلاف حول السببية خلاف كبير وعميق، ولا يبدو في الأفق الحاضر ما يمكن أن يرفعه، ولهذا يستمر هذا الجدل حول العلّية حيًا وقويًا حتى هذه اللحظة.

ويشرع هنا أن نتساءل فنقول: إذا لم يتحقّق اتفاق حول حقيقة مبدأ السببية، ولا حول صدقه وتعبيره عن الواقع.. فكيف نستند إليه في توقعاتنا عن المستقبل، سواء كانت توقعات علميّة تخص العلوم، أو كانت توقعات عادية تهم الحياة الإنسانية؟.

لقد اهتديت - إلى حل هذا الإشكال - إلى اقتراح مبدإ بديل عن مبدإ السببية، وهو موضوع المبحث الأول. ثم انتقلت إلى إثبات حقيقة مهمة، وهي أن الحياة البشرية أيضاً تسير وفق نظام معيّن، وأن ذلك ليس قاصراً على العالم الطبيعي. وهذه هي القضية التي عالجها المبحث الثاني.

أما المبحث الثالث فقد كان فرصة لدراسة بعض الظواهر "الفوضوية" في الوجود، وتحليلها، لكي نعرف هل لهذه الظواهر نظام ما، أم أنها عشوائية تماماً.

إذن فما هو المبدأ البديل عن قانون السببية؟

المبحث الأول
النظام والوجود والمستقبل

خلاصة الاختلاف في مبدإ السببية:

لقد بيّن هذا البحث أن آراء العلماء والمفكّرين في موضوع السببية انقسمت إلى رأيين، واستمر هذا الانقسام إلى الآن:

الرأي الأول: وهو أن للأشياء طبائع بها تتسبّب، وقانون السببية قانون حقيقيّ لا يتخلّف - إلا استثناء عند البعض - وهو يعكس الواقع نفسه، أو على الأقل بعضه. وهذا موقف الأرسطية، ويكاد يكون هو المذهب الوحيد في العصر الوسيط الأوروبي، واستمر في العصر الحديث بعد كانط، خصوصاً مع الاتجاه الواقعي Rationalisme .

وهو أيضاً - من الجانب الإسلاميّ - مذهب كثير من السلف وقول ابن حزم و ابن تيمية وابن القيم وابن كثير والألوسي... وجمع من المفسّرين. واختاره كثير من المتكلّمين مثل المعتزلة وابن رشد والبيضاوي... وعامّة متفلسفة الإسلام.

وبه يقول فريق واسع من العلماء الغربيين، والمفكّرين المسلمين، في العصر الحاضر. ولا داعي للتذكير بما بين هؤلاء من خلافات، وهي أحياناً عميقة جدًا، لكن المقصود هو الكلمة الجامعة.

الرأي الثاني: لا نقول بطبائع لا ندرك حقيقتها، وقانون السببية يستند إلى العادة المتكرّرة، ولا يعكس بحال الواقع الحقيقي للأشياء كما هي. ولذلك فإن هدف المعرفة الأول هو التوصل إلى العلاقات القائمة بين الأشياء.

وهذا رأي أكثر الأشاعرة، بما فيهم الأشاعرة المعاصرون.

وهو موقف هيوم، وكثير من فلاسفة العصر الحديث وعلمائه، خصوصاً من المدرسة الوضعية في العلوم، والتي دشّنها أوغست كونت، وما تزال أفكارها حاضرة في شخص الوضعية الجديدة، أو ما يسمى بمدرسة ڤيينّا، أهم مدرسة - في فلسفة العلوم - في القرن العشرين، بلا نزاع.

والآن لِنَرَ إلى أي حدّ يجوز لنا أن نعتمد على مبدإ السببية لاستشراف المستقبل، مع وجود هذا الخلاف المتجذر حول هذا المبدأ؟

السببية والمستقبل:

يفترض قانون السببية معرفة كافية بالأشياء: خصائصها وطبائعها، وبالعلاقات القائمة بينها. وهذا ما يجعل من هذا القانون أداة فعالة للتنبؤ، بل هو أساس كل معرفة تهدف إلى التوقع الصحيح لمستقبل شيء مّا، وإلى استشراف سلوكه.

وقد يعتقد القارىء أن هذا النقد الكبير الموجّه إلى مبدإ السببية - منذ الغزالي إلى اليوم، مروراً بهيوم - يحْرمنا من هذه الأداة الفعالة التي تسمح لنا بتنبؤات تتفاوت مصداقية وقوة، وتغطي أكثر ميادين المعرفة.

غرضي في هذه الصفحات القادمة أن أبيّن أن هذا الخلاف حول قانون السببية لا يمس إحدى أهم خصائصه، أعني طابعه التنبؤي. فهذا طريق.

وطريقي الآخر أن أقترح أساساً آخر للاستشراف والتنبؤ غير مبدإ السببية، هذا الأساس يحظى بإجماع تام من طرف العلماء والمفكّرين والفلاسفة. . . وهو: مبدأ النظام الكوني.

فهذا المبدأ يتجاوز الخلاف السابق، وهو واسع ومرن بحيث يعم مواقف كِلا المدرستين. وهو أيضاً مبدأ قرآنيّ عظيم، اهتم بتقريره الكتاب الكريم واعتنى به.

التنبؤ ممكن على كِلا المذهبين:

وذلك لأن كلا المذهبين يفترض ثبات مجرى الكون، وإنما الخلاف وقع في أساس هذا الافتراض هل هو العقل أم العادة.

يقول هيوم: "كل النتائج المستخلصة من التجارب تفترض أن المستقبل سيكون مثيلاً للماضي. . . لو كان ثمة شك وارتياب في أن مجرى الطبيعة يمكن أن يتغيّر، وأنه يجوز ألا يكون الماضي قاعدة للمستقبل، فإن كل التجارب تصبح غير مفيدة ولا تحمل أية نتائج.

إن مبدأ السببية يفترض هذا التشابه بين الماضي والمستقبل، أي أن المستقبل صورة - إلى حدٍّ مّا - للماضي"[1].

وهذا أيضاً أساس نظرية الغزالي، يقول الأستاذ المرزوقيّ عن هذا الأساس: "إنه الاعتقاد في العادة، أي في أن مجرى العالم سيكون غداً ما كان بالأمس"[2].

كيف نفسر هذا التوافق على الاحتفاظ بقوّة التنبؤ وصلاحيته، رغم وقوع هذا الخلاف العميق حول السببية؟

مبدأ السببية وجدواه العملية:

الجواب بكل بساطة أن التنبؤ وظيفة عمليّة تقرر شيئاً يخص المستقبل، هل سيكون أم لن يكون... وهذا التقرير قضية تحتمل الصواب وتحتمل الخطأ، والزمن يكشف عن ذلك... والخلاف في مبدإ السببية كان حول الأساس النظري لا من حيث ما يؤديه هذا المبدأ من وظائف عملية.

يقول هيوم: من المحال أن نستند إلى التجربة للوقوع على دليل ضد قانون السببية أو يصحح هذا القانون. لكن هذا لا يمنع أن يكون لمبدإ السببية نفع عظيم في العلوم وفي حياتنا اليومية، فنحن ننتظر دائماً نتائج معيّنة من أفعال محددة[3].

ولذلك يقول بوترو: "هل فهم كانط جيّداً الإشكال الذي أثاره هيوم؟ أعتقد أنه علينا أن نجيب بنعم. لقد رأى كانط جيّداً - عكس رايد[4] - أن هيوم لا

---

(1) *Enquête sur l'entendement humain*, p. 83-84 وقارن بـ: *La philosophie de Kant*, p. 99-100.

(2) المرزوقي، **مفهوم السببية عند الغزالي**، ص 47.

(3) *Enquête sur l'entendement humain*, p. 217.

(4) REID المعنيُّ - في ظنّي - هو: Thomas Reid(1710-1796) فيلسوف إسكتلندي. أستاذ الفلسفة بأبيردين ثم كلاسكو. دافع عن الحقيقة كما تتصورها الحواس ويفهمها بادي الرأي، وهذا ضدا على بركلي وهيوم. له بحث في الفهم البشري من خلال مبادىء بادي الرأي، أو الحس المشترك.

يشكك إطلاقا في وجود قانون السببية وفي قيمته. الشك يهمّ فقط إمكانية تفسير الرابطة الضرورية في العلاقة السببية. إن المشكلة هنا فلسفية، وتبقى شروط قيام العلم وشؤون الحياة العملية.. سليمة تماما"[5].

ولذلك فإنه لا يلزم - لقيام النظر المستقبليّ باعتباره علماً - أن نقول بالسببية الضروريّة أو بالحتميّة. لكن هذا النظر يحتاج إلى أن نقرر حقيقة وجود نظام في الكون والحياة، وأن هذا النظام في مقدور الإنسان إدراكه ومعرفة قوانينه، وأن عندنا ضمانة باستمراره في الزمان الآتي.. وأن كل ذلك على وجه الاحتمال الراجح - الذي يسمح بالعمل - لا على وجه اليقين الرياضي التام. ومذهب الأشعرية في العلّية كاف لهذا النظر، لأنه يعترف بهذا القدر الذي قدمته.

ومنه يظهر أن هذا الخلاف حول السببية ليس خطيرا على موضوع إمكان استشراف المستقبل، ولكن استمرار البحث فيه ودراسته دينيًا وفلسفيًا وعلميًا أمر مفيد للنظر المستقبلي ولتطوره الإبستيمولوجي.

والآن ماذا عن الطريق الآخر الذي هو مبدأ النظام؟

القرآن يُثبت فكرة النظام الكوني الشامل:

إحدى الملاحظات البارزة التي يخرج بها القارئ المتدبّر للقرآن هي حرص الكتاب العزيز على وصف التناسق والانسجام بين أجزاء الكون، والتنبيه على التناغم الحاصل بين مكوناته... ولهذا فإنك ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ﴾ [الملك: 3]. فكل شيء بقدر معلوم، وفي موضع معلوم، وإلى غاية معلومة.. وتفصيل هذا يطول، فلنكتف بالتمثيل له:

يقول عز من قائل: ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَۖ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّىۚ﴾ [الرّعد: 2]. يقول الرازي: "وتحقيقه أنه تعالى قدر لكل واحد من هذه الكواكب سيراً خاصّاً، إلى جهة خاصة، بمقدار خاصّ من السرعة والبطء"[6]. كما قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾

---

(5) *La philosophie de Kant*, p. 100.

(6) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج18، ص233-234.

[الفرقان: 2]. ويزيد سيّد قطب هذا المعنى إيضاحا، فيقول: "﴿كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾، وإلى حدود مرسومة، ووفق ناموس مقدَّر. سواء في جريانهما في فلكيهما دورة سنوية ودورة يومية، أو جريانهما في مداريهما لا يتعديانه ولا ينحرفان عنه، أو جريانهما إلى الأمد المقدر لهما قبل أن يحوّل هذا الكون المنظور"(7).

وهذا النظام الذي يسير عليه الكوكبان لا يختل ولا ينفرط، وإلا تقارب الشمس والقمر، واختلط النهار بالليل، يقول الله سبحانه: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ﴾ [يس: 40]. فلكل منهما حدّ لا يعدوه ولا يقصر دونه، كما قال مجاهد(8).

ولولا أن الشمس والقمر يخضعان لقانون حسابي صارم ينظم حركتهما لما كان سيرهما بهذه الدقة المشاهدة حتى إنه "لا فترة بين الليل والنهار، بل كل منهما يعقب الآخر بلا مهلة ولا تراخ"(9).

وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن: 5]. قال القرطبي: "أي يجريان بحساب معلوم"(10). وقال ابن كثير: " أي يجريان متعاقبين بحساب مقنَّن، لا يختلف ولا يضطرب"(11).

ولا يملك أحد - غير الله تقدّست أسماؤه - أن يغيّر هذا النظام أو يبدّله: ﴿قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾ [البقرة: 258](12).

---

(7) قطب. **في ظلال القرآن**، ج5، ص70.
(8) ابن كثير. **التفسير**، ج3، ص702.
(9) المرجع السابق، ج3، ص702. وانظر: القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، ج15، ص23-24.
(10) المرجع السابق، ج17، ص100.
(11) ابن كثير. **التفسير**، ج4، ص320. وانظر أيضاً: الطبري. **جامع البيان**، ج27، ص68؛ الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج29، ص87.
(12) وقصة محاورة إبراهيم عليه السلام للنمرود معروفة، فراجعها في التفاسير إن شئت.

بل إن القرآن لا يقرّ فقط بوجود هذا النظام الكونيّ العامّ، بل يجعل من هذا المبدإ أساساً في استدلاله على وجود الله سبحانه وعلى وحدانيته. فمبدأ النظام هو دليل تفرّد الله تعالى بالربوبية والألوهية. العالم - بهذا الترتيب والإحكام في صنعته - يدل على أن له ربًّا حكيماً خلقه على هذه الصورة. . . وهذا دليل العلّة الغائيّة، ويسمى أيضاً عند علماء العقيدة بدليل الحكمة أو دليل نظام العالم، وخلاصته أن التناسق والدقة والنظام في الكون يدل على أن إرادة عاقلة هي التي وضعت العالم على ترتيب معيّن يحقق المصالح. . كوضع العين للإبصار والأذن للسمع، وما في مملكة الحيوان والنبات من عجائب القدرة[13].

كما أن وحدة النظام في هذا العالم تدل على أن الخالق واحد فقط. . يقول سبحانه في إثبات هذه الحقيقة: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: 91]. يقول ابن كثير: "أي لو قُدِّر تعدد الآلهة لانفرد كل منهم بما يخلق، فما كان ينتظم الوجود، والمشاهَد أن الوجود منتظم متسق، كل من العالم العُلْويّ والسُّفْليّ مرتبط بعضه ببعض، في غاية الكمال"[14]. ويقول سيّد قطب: "﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: 91] مستقلاًّ بما خلقه، يصرفه حسب ناموس خاص، فيصبح كل جزء من الكون أو لكل فريق من المخلوقات ناموس خاص لا يلتقي فيه بناموس عام يصرف الجميع. ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون: 91] بغلبة سيطرته وتصريفه على الكون الذي لا يبقى ولا ينتظم إلا بناموس واحد، وتصريف واحد، وتدبير واحد. وكل هذه الصور لا وجود لها في الكون الذي تشهد وحدة تكوينه بوحدة خالقه، وتشهد وحدة ناموسه بوحدة مدبره. وكل جزء فيه وكل شيء يبدو متناسقاً مع الأجزاء الأخرى بلا تصادم ولا تنازع ولا اضطراب"[15].

ونقرأ قريباً من هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ

(13) راجع: صبري. **موقف العقل والعلم والعالم**، ج2، ص342-352، 376-379، 434-470.

(14) ابن كثير. **التفسير**، ج3، ص319.

(15) قطب. **في ظلال القرآن**، ج6، ص45. وانظر في المعنى نفسه: الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج23، ص117.

لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: 22]. ومعنى (لفسدتا) "أي خربتا وهلك من فيهما بوقوع التنازع بالاختلاف الواقع بين الشركاء"[16]. وتصويره - كما يبيّن ابن عطية في أسلوب كلاميّ -: "وذلك بأنه كان يبغي بعضهم على بعض ويذهب بما خلق. واقتضاب القول في هذا أن الإلهين لو فرضا فوقع بينهما الاختلاف في تحريك جرم وتسكينه فمحال أن تتم الإرادتان ومحال أن لا تتم جميعاً، وإذا تمّت الواحدة كان صاحب الأخرى عاجزاً، وهذا ليس بإله. وجواز الاختلاف عليهما بمنزلة وقوعه منهما"[17].

والقرآن لا يكتفي بتأكيد مبدإ النظام في الوجود وبتقديم صور له وأمثلة، بل - إلى ذلك - يدعو الإنسان إلى احترام هذا المبدإ والعمل وَفْقه، ولهذا لا ينكر القرآن الركون إليه والتحرّك ضمن إطاره ما دام العبد واثقاً من سعة قدرة الله تعالى، أعني ما دام الاعتقاد سليماً.

مثال هذا قصة زكرياء عليه السلام. فهذا النبي الكريم يَعرف أنه - بمقتضى العادة والنظام القائم حاليّاً - لا يمكن أن يولد له، ولكنه أيضاً يعلم جيّداً أنه يجوز أن يخرق الله تعالى هذا النظام على وجه الاستثناء، ولولا هذا اليقين بسعة القدرة ما توجّه إلى الله سبحانه بهذا الدعاء: ﴿كٓهيعٓصٓ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا قَالَ رَبِّ إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا﴾ [مريم: 1-5]. لكن انظر إلى النبيّ الكريم - وقد استجاب الله سبحانه لدعائه - كيف كان رد فعله: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِىَ ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِى عَاقِرٌ﴾ [آل عمران: 40]. وقد استشكل بعض الناس هذا، قال الرازي: "لما كان زكرياء عليه السلام هو الذي سأل الولد، ثم أجابه الله تعالى إليه فلم تعجب منه ولم استبعده؟ الجواب: لم يكن هذا الكلام لأجل أنه كان شاكًّا في قدرة الله تعالى على ذلك... (فـ) قوله ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ﴾ ليس للاستبعاد"[18]. ثم حكى

(16) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، ج11، ص185.
(17) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج11، ص129-130.
(18) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج8، ص40.

الرازي عن المفسرين وجوهاً متعددة في تفسير كلام زكرياء عليه السلام، من أقربها "أن من كان آيساً من الشيء، مستبعداً لحصوله ووقوعه إذا اتفق أن حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح، فيقول: كيف حصل هذا، ومن أين وقع هذا"[19].

والغرض - الذي لأجله سُقْتُ هذا الكلام - أن في قصة زكرياء عليه السلام دلالة على أن من فطرة الإنسان اعتبار النظام المعتاد في الكون والركون إليه، والتفكير والعمل وفق مقتضياته.. وأن ذلك ليس بمستنكر، بل هو الأصل الأصيل؛ ما دام الاعتقاد سليماً. لهذا حكى القرآن فعل زكرياء وأقره ولم ينكره، بل اكتفى بحكاية تنبيه الملك على طلاقة المشيئة الإلهية.

وهذا الاطمئنان إلى مبدإ النظام الكونيّ طبيعة للإنسان - من حيث هو إنسان -، لهذا كان التعجب من مشاهدة انخراقه أمراً فطريًا لا ينكره القرآن الذي يحكي مثل ما وقع لزكرياء عن نساء مؤمنات نشأن في بيوت النبوّة: فهذه زوجة إبراهيم عليه السلام تُبشَّر بولد في سنٍّ غير معتادة: ﴿وَٱمۡرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٞ فَضَحِكَتۡ فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسۡحَٰقَ يَعۡقُوبَ قَالَتۡ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٞ وَهَٰذَا بَعۡلِي شَيۡخًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عَجِيبٞ قَالُوٓاْ أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۖ رَحۡمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِۚ إِنَّهُۥ حَمِيدٞ مَّجِيدٞ﴾ [هود: 71-73][20].

وهذه مريم حين بشّرها الملك بغلام، تفاجأت وقالت: ﴿قَالَتۡ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞ وَلَمۡ أَكُ بَغِيّٗا قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٞۖ وَلِنَجۡعَلَهُۥٓ ءَايَةٗ لِّلنَّاسِ وَرَحۡمَةٗ مِّنَّاۚ وَكَانَ أَمۡرٗا مَّقۡضِيّٗا﴾ [مريم: 20-21][21].

---

(19) المرجع السابق، ج8، ص41. وانظر للتوسع: الطبري. **جامع البيان**، ج3، ص167؛ ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج3، ص78؛ رضا. **تفسير المنار**، ج3، ص298.

(20) راجع: ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج9، ص189-190؛ الطبري؛ **جامع البيان**، ج12، ص46؛ الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج17، ص27-28؛ قطب. **في ظلال القرآن**، ج4، ص601-602.

(21) انظر: الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج21، ص199.

مسوّغات الاستعاضة بمبدإ النظام عن مبدإ السببية:

هناك مجموعة اعتبارات يمكن أن تجعلنا نفضل أن نبني البحث المستقبلي على أساس فكرة النظام لا فكرة السببية، أهمها:

1 - إن موضوع السببية يبقى معلّقاً، وقد رأينا حجم الخلاف الذي ثار حوله، ولا يملك فريق من المتنازعين حجة قطعيّة يمكن أن تحسم الخلاف لصالحه.

2 - ورغم أن القرآن الكريم أشار إلى المبدأين معاً: السببية، والنظام.. إلا أن حديثه عن التناسق والترتيب في الكون أوضح وأصرح، ولذا لم يختلف فيه البتة.

3 - ثم إن في العلم ناحيتين مختلفتين: الوصف والتفسير. لذا توجد علوم قائمة على الوصف فقط - أو في الأكثر - دون الالتجاء إلى مفاهيم كبرى، كالسببية مثلاً. الجغرافيا وعلم الأجنّة، والفيزياء النسبية المقصورة، والفلك، والتشريح... كلّها علوم تَصِف ولا تفسّر[22].

والتفسير العلميّ أنواع: فهناك التفسير بالمكان، والتفسير بالسبب، والتفسير بالصدفة، والتفسير بالحركة الآلية.[23]. والتفسير السببيّ أهم هذه الأنواع. لكن بينما لا يختلف العلماء في الوصف فإن نزاعهم حول التفسير كثير، وذلك لأننا لا نعرف طبيعة الشيء إلا من خلال آثاره، وهذه الآثار بدورها تبدو لنا غريبة وملغزة، فنحيلها هي أيضاً على كنه الشيء وجوهره، أي على مفهوم غامض.. إنها حلقة مفرغة[24].

ومن جهة أخرى فكما نجد أن وراء السبب سبباً آخر، بحيث يكون الأول أثراً للثاني.. كذلك يحتاج التفسير إلى تفسير آخر. هكذا إذا كانت قوانين نيوتن تفسر حركات الأفلاك بالاستناد إلى قانون الجاذبية، فإن هذا القانون بدوره

(22) Encyclopaedia 7/249-250, art description et explication.

(23) Encyclopaedia, 7/250 et aprés.

(24) Encyclopaedia, 7/250.

يحتاج إلى تفسير...[25] وبذلك لا تنتهي سلسلة التفسيرات. وبسبب قصور التفسير العلمي فإن تياراً واسعاً من العلماء والفلاسفة دعا إلى تغليب جانب الوصف في العلوم. فهذا تواضع أملاه الوعي الجديد بحدود العلم: في إنجازاته، وإخفاقاته.

ويبدو - كما يذهب إلى ذلك جون لارغو[26] - أن قسماً من الطبيعة لا يفسَّر، مثل استحالة رجوع الزمان إلى الوراء، وهي استحالة واقعية غير رياضية، فهنا يكتفى بالوصف. وقسماً آخر يمكن تفسيره:

"ليس كل شيء متعقّلاً، وليس كل شيء يكون غير مدرَك للعقل، لأنه لو كان الوجود كله غير مفهوم لكان العلم القائم على التفسير محال، والحال أنه يوجد علم أساسه التفسير"[27]. ولذلك - يقول ميرسون - يظل للتفسير العلمي قيمته ولا يمكن حبس العلم في إطار الوصف فقط[28].

فإذا تمهد هذا عدت فقلت: إن مبدأ النظام يعمّ النوعين معاً من القوانين: القوانين الوصفية، والقوانين السببية (وهي أهم أنواع التفسير). وذلك لأن في الوصف جمع المعلومات وترتيبها والتنسيق بينها... ثم من كل ذلك تكون صورة متناسقة، أي فيها نظام ونوع انسجام... ولو أن هذه الصورة تظل بلا تفسير. وهذا مثل ما يفعل الفلكيّ حين يقتصر على دراسة الكواكب وحركاتها، فيصف ذلك، وقد يصوغه في معادلات رياضيّة، تَصِف ولا تفسّر، ولكنها

---

(25) وهكذا بعد أكثر من ثلاثة قرون على ظهور نظرية نيوتن لا نعرف ماهي الجاذبية، وبعد قرن على اكتشاف الكهرباء واستخدامها لا نعرف أيضاً ما هي هذه الكهرباء.

(26) Jean Largeault أستاذ بجامعة باريس 12.

(27) Encyclopaedia 7/254.

(28) Encyclopaedia 7/254 أثبت تطور العلم صحة نظرية الذرة وخطأ فكرة الأثير. من جهة أخرى كان لبعض النظريات الخاطئة دور إيجابي في بروز النظريات الصحيحة، مثل فكرة أن الطبيعة لا تحتمل الفراغ La nature a horreur de vide وهي الفكرة التي سادت في القرن 17 بالخصوص. ومن المفيد أن ينتبه القارىء إلى أن التفسير - في العلم - درجة أعلى من الوصف، لأن في التفسير زيادة علم، غير أن الوصف أول مرحلة في العلم، فلا بدّ منهما معاً، ومن الخطأ حصر المعرفة في الوصف فقط.

تكشف عن وجه النظام في عالم الفلك.. تماماً كما صنع كبلر. وكذلك عالم الأجنّة، حين يلاحظ تطوّر نموّ الجنين، فيصفه بما أمكن من الدقّة، ويكشف وصفه هذا عن نظام معيّن لنموّ الجنين، قد لا نعرف كيف يتمّ ذلك، ولكننا بالتأكيد نملك معرفة بالترتيب الذي يسير عليه نمو الجنين، وإلى هذا النظام تشير الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: 12-14].

معنى النظام:

أعني بالنظام: التكرار.

كل شيء يتكرر، أو هو قابل للتكرار، يدخل تحت فكرة النظام ORDRE. فهذه الفكرة تشمل معارف ومعلومات لا حدّ لها، ولا تعلّق لها بمبدإ السببية، ولا بغيره من المبادئ والموجّهات الفكريّة. وهي أيضاً فكرة تحتوي على معارف لا تشكّل موضوعاً لأي علم، تجريبيّ أو إنسانيّ. ولست أعني بالتكرار المطابقة التامّة فقط، فالتشابه - مثلاً - نوع من التكرار أو درجة من درجاته.

وكل شيء يتكرر يصير موضوعاً مشروعاً للنظر المستقبليّ. وذلك أن كل شيء له نظام مّا، حتى ولو كان هذا النظام مجهول السبب والكيفية، فهو يدخل تحت إمكانية المعرفة المستقبلية، أي يمكن بناء توقّع عليه.

فالتنبؤ - أو الاستشراف - عمل علميّ يرتكز على النظام في الوجود، لا على السببية، ولا حتى على القانون. وهذا يقتضي منّي أن أفرّق بين النظام والقانون.

بين النظام والقانون:

يقول جميل صليبا: "يُطلَق اصطلاح القانون العلمي على الصيغة التي تعبّر عن علاقات ثابتة بين ظواهر الأشياء.. هنالك قوانين تضبط ظواهر الطبيعة الماديّة.. وقوانين تنظم ظواهر الحياة النفسيّة، أو ظواهر الحياة الاجتماعيّة"[29]. ولذلك

---

(29) صليبا. **المعجم الفلسفي**، ج2، ص182.

فإن "القانون تعبير عام عن إلزام - كما في القوانين الأخلاقية أو المدنية -، أو عن ضرورة - كما في القوانين الطبيعيّة أو الرياضية -"[30].

والآن لنتأمل معاني مادة "نظم" في اللغة، قبل أن ننتقل إلى المعنى الاصطلاحي لكلمة "نظام":

في لسان العرب: "النَّظم: التأليف. نظمه ينظمه نظْماً ونظاماً، ونظَّمه فانْتَظَم وتَنَظَّم. . . وكل شيء قرنته بآخر أو ضممت بعضه إلى بعض، فقد نَظَمْتَه. . والنظام ما نظمت فيه الشيء من خيط وغيره. . ونظام كل أمر ملاكُه، والجمع أنظمة وأناظيم ونُظُم. النظْم نظمك الخرز بعضه إلى بعض في نظام واحد، كذلك هو في كل شيء حتى يقال: ليس لأمره نظام، أي لا تستقيم طريقته. . والنظام الهَدْية والسيرة، وليس لأمرهم نظام، أي ليس له هدي ولا متعلّق ولا استقامة. وما زال على نظام واحد أي عادة"[31]. و"النظام الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ. . والانتظام الاتساق"[32].

هذا كله يفيد فكرة الترتيب والتكرار ودرجة معيّنة من الثبات. . وهو ما ينسجم مع ما يعنيه مصطلح النظام:

"النظام الترتيب أو الاتساق. . والنظام بالمعنى العام أحد مفاهيم العقل الأساسية، ويشمل الترتيب الزمانيّ، والترتيب المكانيّ، والترتيب العدديّ، والسلاسل والعلل والقوانين، والغايات، والأجناس، والأنواع، والأحوال الاجتماعية، والقيم الأخلاقية والجمالية"[33].

القانون أعم من السبب[34]، والنظام أعمّ منهما جميعاً. وذلك لأنه ليس فيه حتميّة كالقانون، فالقانون "أمر كلّيّ منطبق على جميع جزئياته التي يتعرف أحكامها منه"[35]. فهو - وإن كان لا يفترض فيه أن يقول شيئاً عن علاقة سببيّة

---

(30) المرجع السابق، ج2، ص182.
(31) ابن منظور. **لسان العرب**، مادة نظم، 2/ 578.
(32) الجوهري. **الصحاح**، مادة نظم، 15/ 2041.
(33) صليبا. **المعجم الفلسفي**، ج2، ص174.
(34) راجع: (مقالة: قانون) Encyclopaedia, 13/1003, art loi
(35) الجرجاني. **التعريفات**، ص 73.

بين أمرين - إلا أنه يتضمن معنى الحتمية والاطّراد الدائم. . أما النظام أو التكرار فلا، لأنهما يتسعان جدًا للاحتمال، ولأشكال أخرى من النظر كالملاحظة والانطباع والحدس.

هل يقول الغزالي بالفوضى في الوجود؟

هذا ما حاول خصوم الغزالي أن يثبتوه، ومنهم ابن رشد[36]. وانتقل هذا الاتّهام إلى بعض المستشرقين والمفكّرين الغربيين، فهذا بريهيي مثلاً - وهو يتكلم عن نظرية الأسباب المناسبة عند مالبرانش - يقول بوجود قول مماثل للنظرية عند المتكلمين المسلمين، وهو يعني الأشاعرة كما هو بيّن، لكنه اعتبر أن النظرية الكلامية تنظر إلى الكون باعتباره عالماً لا نظام فيه، بما أن الأحداث التي تقع فيه لها طابع التقطع وعدم الاتصال، بسبب عدم ارتباط بعضها ببعض، كما أنه عالم يسوده التّحكم البحت، إذ لا يسير على قانون واضح ومعروف[37].

وهذا خطأ، لأن الحقيقة أنك لو درست نظرية الغزالي جيّداً واطلعت على كل تفاصيلها. . فلن تجد فيها عناصر يمكن أن تؤدي إلى القول بالفوضى في الكون. وهذه القضية سبق أن تعرض لها الغزالي بنفسه، قال : ". .وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته، عند ملاقاة القطنة النارَ، أمكن في العقل ألا يخلق الاحتراق، مع وجود الملاقاة.

فإن قيل : فهذا يجرّ إلى ارتكاب مُحالات شنيعة، فإنه إذا أنكر لزوم المسبّبات عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص معيَّن، بل أمكن تفنّنه وتنوّعه، فليجوّز كل واحد منّا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدّة بالأسلحة لقتله، وهو لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له. ومن وضع كتاباً في بيته، فليجوّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمْرَدَ، عاقلاً متصرفاً، أو

---

(36) ابن رشد. **تهافت التهافت**، ص 296.

(37) *Histoire de la philosophie*, vol. 4, p. 252.

انقلب حيواناً. ولو ترك غلاماً في بيته، فليجوز انقلابه كلباً، أو ترك الرماد، فليجوز انقلابه مِسْكاً. . وإذا سئل عن شيء من هذا، فينبغي أن يقول: لا أدري ما في البيت الآن، وإنما القَدْر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً، ولعلّه الآن فرس. . وإني تركت في البيت جرّة من الماء، ولعلها الآن انقلبت شجرة تفاح، فإن الله تعالى قادر على كل شيء، وليس من ضرورة الفرس أن يُخلق من النطفة، ولا من ضرورة الشجرة أن تُخلَق من البذر، بل ليس من ضرورة الشجرة أن تُخلَق من شيء، فلعلّه خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا الآن، وقيل له: هل هذا مولود؟ فليتردّد، وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنساناً، وهو ذلك الإنسان، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ممكن، فلا بدّ من التردد فيه. وهذا فنّ يتسع المجال في تصويره، وهذا القدر كاف فيه.

والجواب أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه[38]، لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزم هذه المحالات، ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها، فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها. ولم ندَّع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع. واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه. . .»[39].

لقد بحث الغزالي عن مبدإ بديل عن الضرورة، ويمكن أن تؤسس عليه المعرفة. أول خطوة في هذا الاتجاه هو تفرقة أبي حامد بين أمرين: الضرورة من جهة، والنظام المستقر من جهة أخرى. فهو ينفي الأمر الأول، ويثبت الثاني. ثاني خطوة هو اعتباره العادة أساس معرفة هذا النظام وإدراكه. ونحن نؤمن باستقرار النظام الوجودي - القائم حاليًا - إيماناً راسخاً، فهذا الإيمان

---

(38) قال محقّق التهافت في الهامش: «يعني لو كان الشيء الممكن الوجود - كانقلاب الكِتاب فَرَساً - إذا كان غائباً عنا، نظل في حيرة من أمره، ولا ندري هل وقع أم لم يقع؟ لزمت هذه المحالات. أما إذا كان في الإمكان أن يحصل لنا علم بأن هذا الانقلاب - رغم إمكانه - غير واقع، وغير حاصل، لم تلزم هذه المحالات».

(39) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص 229-231.

يقين داخلي، ولذلك يقول الغزالي: "المسبّب يتلو السبب لا محالة، مهما توفّرت شروط السبب. وكل ذلك بتدبير مسبّب الأسباب وتسخيره"[40]. أي الباري تعالى.

وكما أن نظريّة الغزالي لا تستلزم القول بالفوضى، كذلك فكرة مالبرانش لا تؤدي إلى ذلك، يقول بريهيي: "إن نظرية الأسباب المناسبة لا تفترض أن العالم يعيش معجزة دائمة، كما اتهم ليبنتز بذلك مالبرانش. بعيداً عن ذلك فإن هذه النظرية شديدة الارتباط بحتميّة صارمة تحكم الأحداث عن طريق القوانين"[41].

كيف نثق في استمرار النظام الكوني الحالي؟

مهما بنينا النظر المستقبلي على مبدإ النّظام والتكرار احتجنا إلى ما يثبت لنا أن المستقبل سيشبه الماضي والحاضر، ليس بأن يكون صورة مطابقة لهما، إذ الزمن لا يتكرر بذاته وتفاصيله، وقد عبّر عن ذلك الفيلسوف اليوناني بقوله: نحن لا نغتسل في النهر نفسه مرّتين.. بما أن الماء يتجدد دائماً.. ولكن المقصود أن المستقبل يحمل دائماً عناصر من الماضي والحاضر، بحيث يوجد دوماً شبه بينه وبين الزمن السابق عليه، وهذا الشبه هو الذي يجعل أنه من الممكن أن نتكلم عن المستقبل ونكوّن عنه آراء وتصورات.

ولكن هذا يحتاج - كما قلتُ - إلى شيء يطمئننا على نوع ثبات لمجرى الكون، وإلا لم يكن للاهتمام بالمستقبل أي معنى على الإطلاق.

والغزالي أجاب عن هذا الإشكال بطريقتين، فهو يقول بأن الذي يؤمننا من وقوع الفوضى في الكون هو قناعة فكرية بذلك مصدرها العادة، أو هو يقين بذلك خلقه الله تعالى فينا.. فهذان طريقان:

---

(40) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، ج4، ص303.

(41) *Histoire de la philosophie*, vol. 4, p. 253، وعد إن شئت إلى ما كتبته عن مالبرانش ليتضح لك هذا النص، ص102. أما بريهيي فعذره أنه لم يطلع على النظرية الأشعرية بشكل مباشر، أعني في أصولها، ولذلك فاته - كما فات الكثيرين غيره، عرباً وعجماً - أن إنكار السببية لا يستلزم عند الأشاعرة إثبات الفوضى.

1 - العادة: وهذه تنشىء في نفوسنا يقيناً نفسيًا، يقول الغزالي في معرض ردّه على إلزامات الخصوم بحدوث الأمور المستشنعة - التي تنشر الفوضى - لو أنكرنا السببية: "لم ندّع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع، ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسّخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه"[42].

2 - الفطرة: وهنا يكون هذا اليقين أشبه بالغريزة. وذلك لأن الله تعالى قد خلق في أنفسنا اليقين بأن ما نشاهد ونعلم هو الممكن الوحيد الذي خلقه لنا، وسائر الإمكانات غير موجودة لنا[43]. قال الغزالي: "إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات (أي الأمور الشنيعة) لم يفعلها"[44]. ولذلك "إن خرق الله تعالى العادة - بإيقاعها في زمان تخرق العادات فيه - انسلّت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها. فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً، في مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه، في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت"[45].

وإلى هذا أشار الجويني في رده على منكري الكرامة حين قال: "ومما احتجوا به، أن قالوا: لو جوَّزنا انخراق العوائد للأولياء، لم نأمن في وقتنا وقوعه، وذلك يؤدي إلى أن يتشكك اللبيب في جريان دجلة دماً عبيطاً، وانقلاب الأطواد ذهباً إبريزاً، وحدوث بشر من غير إعلاق وولادة، وتجويز ذلك سفسطة وتشكك في الضروريات. قلنا: هذا الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في زمان الأنبياء، فإن الذين كانوا في مدة الفترة، وهي ما بين العروج بعيسى عليه السلام إلى ابتعاث محمد ﷺ، كان لا يسوّغ منهم تجويز ما منعتم تجويزه

---

(42) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، ص 231.

(43) الطوسي. **تهافت الفلاسفة**، ص 331. وهذا الجواب يفترض الاعتقاد في أن الله سبحانه خلق فينا اليقين المطابق للواقع، لا يقيناً آخر، وهميًا وغير حقيقي، وهو ما يُعبَّر عنه بفكرة الإغواء، أي إغواء الخالق للبشر. ولدفع هذا الاحتمال الذي يورده بعض الملحدين ومنكرو النبوّة - كالبراهمة - راجع: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 122-125. وقارن ذلك بـ: R. Descartes: *Discours de la méthode*, 49-51. (كتاب ديكارت: مقالة في المنهج).

(44) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص 231.

(45) المرجع السابق، ص 231-232.

في محاولة دفع الكرامات. ولمّا ابتُعِث النبي، وظهرت الآيات، وانخرقت العادات، استُلّ عن صدور العقلاء الأمن من وقوع خوارق العوائد.

وهذا سبيلنا في الذي دفعنا إليه، فنحن الآن على أمن من أن ما قدروه لا يقع. فإن قدر الله وقوعه قلب العادة، وأزال العلوم الضرورية بأن ما قدروه لا يقع"(46).

هذا كله اجتهاد سائغ وجواب قوي.. ولكنني أضيف إليه فكرة أخرى، تبدو لي أقوى أثراً في حل هذا الإشكال بالنسبة للدارس المسلم للمستقبل، أي مستقبل كان، في الطبيعة، أو في الحياة البشرية.. وهي فكرة: الوعد الإلهي.

مبدأ الوعد الإلهي ضمانة لنا باستقرار النظام الكوني:

وجود النظام في الكون والحياة هو الذي يعطي مشروعية لدراسة المستقبل واستشرافه. والوحي هو الذي يضمن لنا استمرار هذا النظام في المستقبل، وذلك لأنه إذا تيقنّا من هيمنة هذا النظام في الماضي والحاضر، فلا شيء في العقل المحض يثبت أنه سيكون في الغد أيضاً.

ولكن الله سبحانه وتعالى أخبرنا في كتابه الكريم بأنه لن يغير هذا النظام الذي خلقه، ولن يبدل سنّته التي ارتضاها في هذه الحياة الدنيا. وهذا الإخبار هو الضمانة الأولى لصحة نظرنا المستقبلي ولمشروعية أفعالنا وأعمالنا التي لها امتداد في المستقبل. يقول الله تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [الفتح: 23]. قال الطبري: "ولن تجد يا محمد لسنّة الله التي سنّها في خَلْقه تغييراً، بل ذلك دائم"(47).

وفي سورة الإسراء: ﴿سُنَّةَ مَن قَدۡ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِن رُّسُلِنَاۖ وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحۡوِيلًا﴾ [الإسراء: 77]. قال ابن عطية: "معنى الآية الإخبار أن سنّة الله تعالى في الأمم الخالية وعادته أنها إذا أخرجت نبيّها من أظهرها نالها العذاب واستأصلها

---

(46) الجويني. **الإرشاد**، ص 318-319.

(47) الطبري. **جامع البيان**، ج26، ص58. وراجع: القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، ج16، ص185؛ ابن كثير. **التفسير**، ج4، ص226.

الهلاك، فلم تلبث بعده إلا قليلاً"[48]. وقال الرازي: "ولا تجد لسنّتنا تحويلاً"، المعنى: أن ما أجرى الله تعالى به العادة لم يتهيأ لأحد أن يقلب تلك العادة"[49].. وقال جلّ جلاله أيضاً: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62]. قال البيضاوي: "لأنه لا يبدّلها، ولا يقدر أحد أن يبدّلها"[50]. وقال الرازي: "يعني هذا ليس بدعاً بكم، بل هو سنّة جارية وعادة مستمرة تفعل بالمكذبين. ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ أي ليست هذه السنة مثل الحكم الذي يبدل وينسخ، فإن النسخ يكون في الأحكام، أما الأفعال والأخبار فلا تنسخ"[51]. ولذلك فإن "هذا الكون تصرفه سنن مطّردة، لا تتحوّل أمام اعتبار فرديّ. وليست المصادفات العابرة هي السائدة في هذا الكون، إنما هي السنن المطردة الثابتة"[52].

هكذا يخبرنا القرآن العظيم عن مبدأ الوعد الإلهي الكريم بثبات مجرى الكون واستقرار نظام الوجود: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: 43][53].

ويجوز أن نستنتج من هذا المبدإ الكبير شيئاً آخر، وهو أن فيه إذناً غير مباشر بالنظر في المستقبل واستشرافه، إذ - وهو يخبرنا بثبات سنّة الله تعالى - يدفعنا إلى أن نتوقع رؤيتها ورؤية آثارها في كل ما يحدث ويقع.

---

(48) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج10، ص332.

(49) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج21، ص24.

(50) البيضاوي. **أنوار التنزيل**، ج4، ص47. وانظر: الطبري. **جامع البيان**، ج22، ص35؛ ابن كثير. **التفسير**، ج3، ص637.

(51) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج25، ص231.

(52) قطب. **في ظلال القرآن**، ج5، ص353.

(53) راجع في الآية: الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج26، ص35-36؛ البيضاوي. **أنوار التنزيل**، ج4، ص63. وقد تناول الرازي مسألة المخاطب بالآية وأمثالها، فقال: "المخاطَب بقوله فلن تجد" يحتمل وجهين، وقد تقدم مراراً، أحدهما أن يكون عامّاً، فكأنه قال: فلن تجد أيها السامع لسنة الله تبديلاً. والثاني أن يكون مع محمد ﷺ"، ج26، ص35. ويظهر لي أن المخاطب هو الذي يسمع هذا الكلام، فهو موجه إلى من يستمع إليه مطلقاً، فهو أي إنسان إذا كان هو السامع، وهو محمد ﷺ إذا سمع هذه الآيات.

الوعد الإلهي لا يتخلف:

وهذا من العقيدة التي يتدين بها: إن الله سبحانه إذا أخبرنا بشيء أو قطع على نفسه شيئاً.. إن ذلك منه سبحانه وعد صادق لا يخلفه، لا اضطراراً - تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً - بل اختياراً وتحكماً منه جلّ جلاله.

قال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 38]. قال ابن كثير: "وَعْداً عليه حقًّا"، أي لا بد منه[54]، "لأنه" متى وعد الله فقد كان ما وعد به لا يتخلف بحال من الأحوال"[55].

وقال سبحانه أيضاً - في جهنّم -: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم: 71]. فسّر الرازي ذلك بأن "الحَتْمُ مصدر حَتَمَ الأمر إذا أوجبه، فسُمي المحتوم بالحَتْم... (و) وعد الله سبحانه لما استحال تطرّق الخلف إليه جرى مجرى الواجب"[56]. ولذلك قال البيضاوي: "كان ورودهم واجباً أوجبه الله على نفسه وقضى به بأن وعد به وعداً لا يمكن خلفه"[57].

ويقول الله تقدست أسماؤه: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ [طه: 128-130]. قال ابن عطية: "ثم أعلَمَ عزّ وجلّ قبله أن العذاب كان يصير لهم لزاماً لولا كلمة سبقت من الله تعالى في تأخيره عنهم إلى أجل مسمى عنده، فتقدير الكلام ولولا كلمة سبقت في التأخير وأجلٌ مسمى لكان العذاب لزاماً، كما تقول لكان حتماً واقعاً، لكنه قدّم وأخّر لتشتبه رؤوس الآي[58]." ويقول الطبري: "يقول تعالى ذِكْره: ولولا

(54) ابن كثير. **التفسير**، ج2، ص703.

(55) قطب. **في ظلال القرآن**، ج5، ص245.

(56) الرازي. **مفاتيح الغيب**، ج21، ص244.

(57) البيضاوي. **أنوار التنزيل**، ج3، ص166.

(58) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، ج15، ص115.

كلمة سبقت من ربّك يا محمد أن كل من قضى له أجلاً فإنه لا يخترمه قبل بلوغ أَجَله، وأجل مسمّى، يقول ووقت مسمّى عند ربك سمّاه لهم في أُمّ الكِتاب وخطّه فيه، هم بالغوه ومستوفوه، لكان لزاماً، يقول للازمهم الهلاك عاجلاً.. وقدم قوله "لكان لزاماً" قبل قوله "وأجل مسمى"، ومعنى الكلام: ولولا كلمة سبقت من ربّك وأجل مسمى لكان لزاماً، فاصبر على ما يقولون"[59].

وإذا كان الله سبحانه قد وعدنا باستمرار النظام القائم، فليس ذلك إلى ما لا نهاية، فهذا النظام ليس خالداً أبديًا كما اعتقد ذلك كثير من الأديان والفلسفات[60]، إنه نظام قائم إلى أجل:

القيامة، أو المستقبل البعيد : نهاية النظام الكوني القائم.

إنها القيامة.. علامة انهيار نظام الكون، وبداية عالم جديد بنظام جديد وحياة جديدة. وليست هذه العقيدة خاصة بالإسلام والمسلمين، بل هي فكرة يكاد يشترك في الإيمان بها كل الناس، من أكثر الحضارات والأمم.. مع اختلاف كبير - بالطبع - في التفاصيل.

إن الاعتقاد في إمكان نهاية الحياة والكون اعتقاد إنساني عميق، وجذوره ضاربة في أعماق التاريخ والنفس البشريين. نلاحظ - مثلاً - أن أكثر الحضارات عرفت - بصور مختلفة، لكنها متشابهة - قصة الطوفان الذي عمَّ الأرض وقضى على الحياة فيها أَوْ كَادَ: السومريون والبابليون والهنود والصينيون واليهود والمسيحيون والمسلمون... حتى السكان الأقدمون لأستراليا والهنود الحمر بأمريكا عرفوا هذه القصة[61].

وبالنسبة لنا - معشر المسلمين - فإن هذا التوافق في الاعتقاد بنهاية الدنيا

---

(59) الطبري. **جامع البيان**، ج16، ص167.

(60) راجع المعتقدات الدينية لدى الشعوب، لبارندر، في مواضع متعددة.

(61) راجع: (مقال أساطير الطوفان) Encyclopaedia 7/147-148, art Mythes de Déluge
والطوفان حق، وهو الذي دعا به نوح ﷺ على قومه، كما هو معروف، فهذا القدر لا شك فيه، وإن اختلف العلماء هل شمل الطوفان جميع الأرض، أم فقط عَمَّ الجهة =

يرجع إلى أمرين:

الأول - الوحي، فالله سبحانه بعث في كل أمّة رسولاً يبلّغهم دين التوحيد: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: 24]. ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15]. ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 165]. والاعتقاد في القيامة واليوم الآخر من أهم أركان هذا الدين الذي جاء به الأنبياء والرسل، فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد، له الخلق وله الأمر، بلا شريك، والإيمان بأنبيائه تعالى، وبالبعث واليوم الآخر ودار الجزاء.. فهذه أصول الاعتقاد.

الثاني - الفطرة، إذ يجد الإنسان من نفسه أن كل شيء إلى نهاية، وأن هذا العالم لا بدّ أن ينهار ذات يوم، وأنه يوجد عالم آخر غير منظور.

ولذلك تجد - مثلاً - أن الديانات السماوية جميعها تعرف عقيدة القيامة.

عند اليهود يوجد كتاب دانيال[62] الذي يتحدث عن القيامة وأحداثها، وهو الوحيد - من بين كتبهم التي تناولت الموضوع - الذي ضم إلى العهد القديم وجُعل جزءاً منه، أي هو الوحيد الذي حَظي باعتراف الكهنوت[63]. لكن من الواضح - من الناحية التاريخية - أنه لا تصحّ نسبة هذا الكتاب إلى أي نبي من أنبياء بني إسرائيل، والراجح أنه تأليف من القرن الثاني قبل الميلاد (وبالضبط حوالي 165 أو 167)، أي في زمان الفَترة، قبل ظهور المسيح عليه السلام، وهي المدة التي لم يُبعث فيها لبني إسرائيل نبيّ[64].

= التي كان يسكن بها قوم نوح، وهي - بحسب بعض الاجتهادات- بلاد العراق، على وجه التقريب... فهذا الأمر في محلّ الاجتهاد.

(62) دانيال هو رابع الأنبياء الكبار- وفق التراث اليهودي- المسيحي-، نُفي إلى بابل مع بني إسرائيل من 587-538 قبل الميلاد، ويُنسب إليه تفسير منامات نبوخذنصر. كتابه يتضمن اثني عشر فصلاً، وكان مصوغاً بالعبرانية والآرامية.

(63) راجع: *La Kabbale*, p 7 (القبلانية)

(64) انظر: *La Kabbale*, p 7 (الكتاب المقدس والقرآن والعلم) Maurice Bucaille: *La Bible, le Coran et la Science*, p. 30.

ونجد في المسيحية كتاباً مماثلاً يعرف بـ: رؤيا يوحنّا[65]، وهو أيضاً لم يُقبل ضمن كتب العهد الجديد إلا بعد زمان، وأخذٍ وردٍّ وجدال... حيث تحفظت عليه بعض الكنائس. لكن يُعتبَر اليوم رسميًا جزءاً من الكتاب المقدس[66].

كتاب رؤيا يوحنّا عبارة عن نوع من الكشف الذي وقع لهذا الحواريّ، فهو مجموعة من الرؤى والمنامات حول القيامة واليوم الآخر، وهو ملغز بأسلوبه ومحتواه، ولذلك فوجوده بين كتب العهد الجديد نشاز واضح[67].

ومما سجله المؤرخون أن فكرة "النهاية الوشيكة للعالم" كانت تسيطر بقوة على المسيحيين الأوائل، حتى إن بعضهم كان يحتفل مسبقاً بالدمار الآتي الذي سيلحق بالإمبراطورية الرومانية قريباً[68].

وهذه العقيدة في نهاية العالم كانت وراء ظهور نوع من الكتابة حول الموضوع اصطُلِح على تسميتها بـ: آداب القيامة، وأكثرها ذو صبغة دينية[69].

كما كان هذا الموضوع - دمار العالم - أحد القضايا المفضّلة لأدب آخر، لا علاقة له باللاهوت، وهو: أدب الخيال العلمي[70]. ومن أهم أدباء الخيال

---

(65) انظر هذا الكتاب في أي طبعة من طبعات العهد الجديد: بالعربية، مثلاً: الكتاب المقدّس، ص 399. (طبعة الجمعية البريطانية لأجل انتشار الكتب المقدسة). وبالفرنسية: La Bible, Tome 4, p395, L'Apocalypse de Jean.
أما يوحنا فهو واحد من الحواريين الاثني عشر، ومن أول تلامذة عيسى عليه السلام وأقربهم إليه، توفي بإيفز Ephèse - وهي بتركيا حالياً - إحدى المراكز الأولى للمسيحية. ينسب إلى يوحنا إنجيل يعرف باسمه.

(66) راجع: (مقال كتاب القيامة ليوحنا) Encyclopaedia 2/645, art Apocalypse de Jean

(67) Encyclopaedia, 2/646. وليتضح لك ذلك اقرأ بعض الأناجيل - مثل مَتّى أو مُرْقص - ثم اقرأ قيامة يوحنّا.

(68) انظر: (التاريخ المختصر للمسيحية) Albert Houtin: *Courte histoire du christianisme*, p. 15-17.

(69) راجع: (مقال آداب القيامة والآداب المنتحلة) Encyclopaedia, art Littératures apocalyptique et apocryphe,2/652 et après وأكثر هذه الكتب غير معترف به من طرف الكهنوت اليهودي والمسيحي.

(70) اقرأ: (الخيال العلمي) Jean Gattégno: *La Science-Fiction*, p. 70-72.

العلمي الذين كتبوا روايات في هذا الاتجاه: رُوسْني صاحب رواية "موت الأرض"، وفيها تصور نهاية الإنسان، ثم جاء بعده ستابلدون الذي تفوق في هذا المضمار(71).

وقد تبيّن لي - من خلال ما قرأت في الموضوع - تميّز العقيدة الإسلامية في القيامة بسمات خاصة، إما لا توجد خارج هذا الدين، وإما توجد لكنها لا تخلو من اضطراب والتباس. أول هذه السمات أن الإسلام صريح في أن مآل الكون - بنظامه الحالي - إلى الانهيار والاندثار، وأن الإنسان سيعيش بعد ذلك في عالم جديد لا علاقة له بعالمنا هذا. ثاني هذه السمات الوضوح، فحديث الدين الإسلامي عن نهاية الدنيا حديث واضح، بل ومفصّل، ولهذا لا يوجد لغز أو غموض فيه، على نحو ما نقرأه - مثلاً - في كتابَيْ دانيال ويوحنّا...

يعني يوم القيامة في القرآن تلك المرحلة من الدنيا التي ستعرف انهيار نظام الكون، حيث يموت كل شيء حيّ من إنس وحيوان، ويصيب الدمار جميع الجمادات من البحار والجبال والكواكب، هنالك يضطرب كل نظام قائم، وتسود فوضى تامة.

والقرآن الكريم تحدّث عن هذا المستقبل البعيد في مواضع شتّى، ولا بأس بعرض بعض الآيات الدالة على ما نحن بصدده:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج: 1-2].

﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِاْيٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الزمر: 67-69].

(71) *La Science-Fiction*, p. 15, 63.

﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ إِذَا رُجَّتِ ٱلْأَرْضُ رَجًّا وَبُسَّتِ ٱلْجِبَالُ بَسًّا فَكَانَتْ هَبَآءً مُّنۢبَثًّا﴾ [الواقعة: 1-6].

﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ [التكوير: 1-6].

﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ﴾ [الانفطار: 1-6].

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ [الزلزلة: 1-6].

﴿ٱلْقَارِعَةُ مَا ٱلْقَارِعَةُ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾ [القارعة: 1-5].

إن تصوير القرآن لأحداث القيامة تصوير بليغ جدًا يغني عن كل شرح أو تعليق، ولمن شاء أن يطلع بتفصيل على البيان القرآني للموضوع. . . مطالعة التفاسير، أو مراجعة كتاب "مشاهد القيامة في القرآن" لسيّد قطب رحمه الله تعالى.

وبقاء الدنيا أمر مرهون باستمرار دين التوحيد على الأرض، فإذا ذهبت آثار هذا الدِّين قامت القيامة، يقول ابن تيمية: "الدنيا كلها ملعونة ملعون ما فيها إلا ما أشرقت عليه شمس الرسالة وأسس بنيانه عليها، ولا بقاء لأهل الأرض إلا ما دامت آثار الرسل موجودة فيهم، فإذا درست آثار الرسل من الأرض وانمحت

Joseph Henri Rosny (1856-1940) المعروف بروسني الكبير، كاتب فرنسي، أنتج روايات كثيرة مع روسني الشاب، وهو Séraphin Rosny وهي تنتمي إلى المدرسة الطبيعية Naturalisme في الأدب. وبعد ذلك اتجه إلى أدب الخيال العلمي، ومن أهم رواياته "حرب النار". انتمى روسني إلى أكاديمية كونكور الأدبية.

Olaf Stapledon (1886-1950) روائي بريطاني، درس الفلسفة، وعاش طرفاً من طفولته بمصر. أول رواياته، في سنة 1930، "آخر وأول البشر"، تأمل في تاريخ الحضارات. وله أيضاً: صانعو النجوم. جون الغريب. ستايلدون. وأدب ستابلدون استمرار لعمل الروائي البريطاني سويفت Jonathan Swift.

بالكلية خرب الله العالم العلوي والسفلي وأقام القيامة"[72].

ولذلك فإن شرط استمرار النظام الكوني الحالي هو بقاء الدين أو آثاره، فمتى اندثرت معالم الدين وارتفعت من على الأرض كلمة التوحيد انهار نظام الوجود وسقط. إن التوحيد هو أساس هذا النظام، وهو ضمانة استمراره.

وفي نيّتي - إذا يسّر الله تعالى - أن أدرس قضية الاعتقاد في القيامة ونهاية العالم بشيء من العمق والإحاطة، وعند مختلف الشعوب، خصوصاً من أصحاب الديانات السماوية، وأخص ذلك بتأليف مستقل، وذلك - عكس ما قد يظن القارئ العادي - لأن لهذه العقيدة أثراً حقيقيًا على مجريات الأحداث في التاريخ الإنساني، بما في ذلك زمننا هذا[73].

ما بعد القيامة... أو المستقبل الأخير:

في الإسلام إذا انهار عالم الدنيا وذهب. . . انتقل الإنسان إلى عالم آخر، له طبيعة أخرى، ويجري على نواميس أخرى، لا علاقة لها بما كان عليه الأمر في الدنيا. هذا العالم يسمّيه القرآن الكريم بـ: الآخرة، أو اليوم الآخر. والقيامة إيذان ببروز هذا العالم الجديد وبدايته.

المذهبيّة الإسلاميّة في الآخرة متميّزة لا يماثلها شيء من المذاهب والأديان والفلسفات الأخرى، ولهذا رغم أن الاعتقاد في وجود شكل من الحياة بعد الموت اعتقاد عام في البشريّة، إلا أنه يختلف من دين إلى دين، ومن مذهب لمذهب. . ولذلك في رأيي لا ينبغي ترجمة كلمة L'Au-Delà بـ: عالم الآخرة. الأَوْلى أن نترجمها مثلا بـ: "عالم ما بعد الموت"، وتظل كلمة "الآخرة" مصطلحاً إسلاميًا خاصًا[74].

والاعتقاد في وجود نوع من الحياة بعد الموت اعتقاد قديم جدًا، بل إن

---

(72) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج19، ص101.

(73) انظر ص 266 في هذا الكتاب.

(74) كذلك أقول في مصطلح مماثل، هو الغيب، حيث فضلت ترجمته بلفظة El Gaïb عوض كلمات: Le Monde Invisible, Au-Delà, Le Surnaturel....

علماء الاثنوغرافيا رجّحوا أن إنسان ما قبل التاريخ - والذي عاش منذ ما بين خمسمائة ألف ومائتي ألف سنة - كان يؤمن بوجود هذه الحياة[75]. ونحن اليوم على شبه يقين بأن الحضارات البدائية التي ظهرت منذ حوالي عشرة آلاف سنة عرفت هي أيضاً هذا الإيمان[76].

لهذا نجد هذا الاعتقاد عند اليونان القديمة[77]، وعند الإيرانيين في ديانة زرادشت[78]، وعند الشعوب الجرمانية وشعوب شمالي أوروبا. . .[79] وغيرها كثير.

وتشكّل شرق آسيا نوعاً من الاستثناء في هذا الباب، فالصّين - مثلاً - لم تعرف بوضوح منذ البداية فكرة وجود جزاء أو عقاب سماويَيْن يتعرّض لهما المَيْت[80]. والبوذية في الأصل لا تقرر عقيدة الآخرة أو ما يشبهها، ففكرتها الأساسية هي أن العالم عبارة عن وهم كبير، والوجود مستمر لا يقطعه شيء، ونحن نخطئ حين نظن أن لأنفسنا وجوداً مستقلاًّ، بل نحن جزء من تيّار ليس له نهاية، يتحرك أبداً ولا يتوقف. لكننا نملك طريقة للتحرر من هذا التيار المتحرك على الدوام، وهو أن نعي حقيقتنا وحقيقة وجودنا، آنذاك فقط نخرج من هذا التيار المسيطر ونتمتع بالراحة الأبدية[81]. هذه الراحة تشبه عقيدة الْكَرْمَا Karma في الهندوسية، وهذه أيضاً لا تملك صورة واضحة عن عالم ما بعد الموت[82]. والهندوسية - أصلاً - غابة من الأفكار والاعتقادات المتناثرة والمختلفة، بحيث لا يجوز أن نتكلم عن دين هندوسيّ واحد، إلا من باب التجوّز.

---

(75) وهذا الاستنتاج يقوم على فحص القبور التي تعود إلى تلك الفترة الغابرة من التاريخ. انظر: François Grégoire: *L'Au-Delà*, p 15-16. وهذه الفترة تسمى بـ: Epoque paléolithique

(76) راجع: *L'Au-Delà*, p16-23 وهو العصر المعروف باسم Epoque néolithique.

(77) اقرأ: *L'Au-Delà*, p. 37-40

(78) انظر: *Ibid.*, p. 35 à 37

(79) *Ibid.*, p. 24-28.

(80) *Ibid.*, p. 72-73.

(81) *Ibid.*, p. 64-65.

(82) *Ibid.*, p. 63-64.

لكن الاعتقاد في حياة بعد الموت وفي دار للجزاء وأخرى للعقاب.. أخذ يتسرب إلى ديانات آسيا، بفعل الزمن وبفعل الضغط الشعبي، حتى إنه يوجد الآن - مثلاً - في البوذية تصوير دقيق وحسّي لحياة النعيم ولحياة العذاب(83).

قلتُ: كأنه مما يضاد الفطرة البشرية أن تعلّق الناس وتعلق آمالهم فقط بأفكار مثل خلاص الروح وراحتها بالخمود والسكون.. ونحو ذلك(84). في داخل النفس الإنسانية حنين إلى أن تعيش في الآخرة حياة، وإن كانت أفضل، وتخالف حياتها على الأرض، إلا أنها استمرار لحياتها الأولى، بحيث لا تكون بين الحياتين قطيعة كاملة كنحو ما كنا نجده في البوذية والهندوسية. لهذا لا يطمئن الإنسان الهنديّ أو الصينيّ أو الأوروبيّ إذا لم يتصور أن وجوده في عالم ما بعد الموت سيكون بجسده مستصحباً معه علاقاته وذكرياته. وأحسن من رأيت أنه يوافق هذا الطبع الإنسانيّ الفطري العميق هو عقيدة الإسلام عن الآخرة والجنة، فذاكرة الإنسان ومخزونه الشعوريّ محفوظان هنالك، بل حتى بعض علائقه تستمر قائمة، كعلاقة الزوجية - مثلاً - بالنسبة لزوج مؤمن. وهذا الموضوع - أعني بعض تفاصيل الحياة الأخرى - في الإسلام واسع، وقد أفرده بعض الكُتّاب بالتصنيف(85).

---

(83) *Ibid.*, p. 68-69.

(84) وهو الاتجاه الذي سارت فيه الفلسفة اليونانية والمشائية وبعض الفلسفات الحديثة.. وهي مسألة خلود الروح، إضافة إلى البوذية في البداية. انظر: *L'Au-Delà*, p. 75-81.

(85) مصادر هذا الموضوع: القرآن الكريم، ثم كتب الحديث، وبعضها - كالجوامع - يخصص له أبواباً مستقلة. وللغزالي في الربع الأخير من "إحياء علوم الدين" كلام طويل فيه. ومن الكتب المشهورة في هذا الباب: التذكرة في أحوال الموتى وأهل الآخرة، للقرطبي المفسر، وهو مطبوع متداول. والذي تجب مراعاته هنا هو درجة الأحاديث المتعلقة بالآخرة وعالمها، فكثير منها ضعيف، وبعضها شديد الضعف. ولذلك تكثر في هذا الباب الأحاديث الغرائب والأفراد والمناكير. ومن أسباب ذلك أن العلماء اعتادوا التساهل في أخبار الرقائق والقيامة والآخرة... بخلاف أحاديث الأحكام. فلا بأس بالحديث إذا كان ضعفه محتملاً ويسيراً، لأن مثل هذا الحديث الضعيف ليس هو المردود أو الموضوع، بل يجوز أن يكون صحيحاً في واقع الأمر. انظر في الحديث الضعيف والموضوع: الخطيب. عجاج. **أصول الحديث، علومه ومصطلحه**. ص 337 فما بعدها. 413 فما بعدها. على أن في الصحاح مادة وفيرة في هذا الباب، وجامع البخاري وصحيح مسلم دليلان على ذلك.

ولهذا كان من أوجه التحريف الذي أصاب اليهودية، وهي في الأصل ديانة سماوية، ضمور عقيدة البعث بالروح والجسد ووجود جنة ونار حقيقيتين.

التصوّر اليهوديّ للآخرة - كما وصل إلينا - غامض ومضطرب، حتى إن القديس طُوما الإكوِيني[86] أنكر أن تكون لليهود فكرة البعث[87]. فالعهد القديم لا يقرر بشكل واضح وحاسم وجود الحياة الأخرى، ولا يصفها ولا يبين من الذي سيستفيد منها وكيف، وما هي طبيعة الحساب. لكن في مرحلة متأخرة نسبيًا - قبيل الألفية الأولى - بدأت تبرز عقائد الجنة والنار ونحوها.. بوضوح أكثر، كما في كتاب إينوش[88].

والذي استقر عليه أمر الاعتقاد عند اليهود هو ما لخّصه ابن ميمون الأندلسي[89] في أربعة عشر فصلاً. يقول الفصل الأول: إن الله تعالى هو الذي خلق كل موجود وهو مهيمن عليه. وفي الفصل الأخير: إن الله سبحانه يبعث الموتى، في الساحة التي يختارها[90].

وبعد هذا لا توجد صورة مفصلة لطبيعة المقام في الجنة أو في النار، أعني صورة مدققة ومقبولة عند الأرثوذوكسية اليهودية الرسمية[91]. فعالم ما بعد

---

(86) Saint Thomas d'Aquin (1228-1274) عالم دين وفيلسوف إيطاليّ. انتمى إلى نظام الدومينيكيين، ودرس بنابولي Naples - حيث اطلع على الفلسفة العربية الإسلامية - ثم بباريس وكولونيا. وبعد ذلك تفرغ للتدريس بجامعة باريس ثم بنابولي. وهو تلميذ لألبير الكبير، وحاول التصدي للفلسفة الرشدية في كتابه **ضدا على الرشدية**. له كتب بعضها مطبوع. أعطته الكنيسة درجة دكتور الكنيسة سنة 1923.

(87) *l'Au-Delà*, p 43.

(88) *l'Au-Delà*, p 44-45.. أما Enoch ou Hénoch ولعله بالعربية هنوخ أو عنوخ، فهو من شخصيات التوراة (سفر التكوين)، والكتاب الذي ينسب إليه يعود إلى القرن الثاني أو الأول قبل الميلاد.

(89) أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف وعالم دين يهودي، ولد بقرطبة سنة 1135م في عهد الموحدين، ثم غادر الأندلس إلى فلسطين مروراً بفاس، وأخيراً استقرّ بمصر حيث عمل طبيباً ببلاط صلاح الدين الأيوبيّ. له **شرح مختصر التلمود**.. وأهم كتبه **دليل الحائرين**، كتبه بالعربية ثم تُرجم إلى العِبْرية، وهو محاولة للتوفيق بين اليهودية والفلسفة.

(90) I.M. Choucroun: *Le Judaïsme, Doctrines et Préceptes* (اليهودية: العقائد والمبادئ).

(91) *l'Au-Delà*, p. 46-47.

الموت - كما يقول الحاخام شُوكرون[92] - عالم روحيّ خالص، والجنّة والنّار أمثلة تقريبية لراحة الروح أو عذابها، فهي رموز وليست بحقائق حِسّية[93].

ويختلف الأمر عن هذا بالنسبة إلى المسيحيّة، ففي الوثيقة المعروفة باسم "رمز الحواريين" Symbole des Apôtres، والمكتوبة في القرن الرابع، والتي تشكّل أساس الاعتقاد الكاثوليكي.. نقرأ: ".. وأومن بـ: الفصل 11 - مغفرة الذنوب. الفصل 12 - البعث بالجسد"[94].

ولذلك تعرف المسيحيّة عقيدة القيامة باعتبارها كوارث متلاحقة، وتؤكد على بعث الإنسان بالروح والجسد، وأنه سيحاسب، وأن الناس قسمان إما سعيد في الجنّة، وإما شقيّ في النّار، حيث عذابه الأول - أي الشقيّ - هو الطرد من رحمة الله، وعذابه الثانيّ عذاب الجسد والحسّ[95].

لماذا نجد الاعتقاد في شكل من الحياة الأخرى بعد الموت عند أكثر الشعوب؟

ظنّي أن هذه الاعتقادات هي بعض بقايا النبوّة التي عرفتها كل - أو أغلب - الشعوب، لكنها بالبعد عن عهد النبوّة أخذت تنحرف شيئاً فشيئاً، ثم أضاف الناس من خيالهم وأهوائهم الشيء الكثير إلى العقيدة النبويّة الأولى. هذا تفسير واحد، ولا ينفي تفاسير أخرى محتملة - كالاتصال بين الشعوب -، بل هو يتكامل معها.

ولا ينبغي الاستهانة بقوة هذه العقيدة في العالم الآخر وبأثرها في التاريخ الإنساني، يقول كَريكَوار[96]: "إن قضية عالم ما بعد الموت هي - من بين كل

---

(92) حاخام اليهود بمدينة ديجون - شمال شرقي فرنسا - بعد سنة 1945. له عدد من الكتب عن اليهود واليهودية. وهو مدير سلسلة "أساطير وأديان"، وهذا الكتاب **اليهودية** أحدها.
Le *Judaïsme*, p 35, 42.

(93) *Courte histoire du christianisme*, p. 31-32.

(94) *L'Au-Delà*, p. 47-52.

(95)

(96) François Grégoire دكتور في الآداب، وله مؤلفات في الفلسفة، وهو صاحب كتاب: *l'Au-Delà*.

القضايا الميتافيزيقية - الأكثر شعبية، بمعنى أنها هي الاعتقاد الأعمق تأثيراً في الحياة اليومية للبشرية، أفراداً وشعوباً. ومن المفارقة أن قلّة من الناس فقط تعي - فعلاً - درجة هذا التأثير. ومن المناسب تماماً أن نجري دراسة حول مختلف مظاهر فكرة "الحياة المستقبلية" وكيف وجهت عبر قرون - ولا تزال - أفعال الناس وأفكارهم، دون أن يشعروا في الغالب بذلك"[97].

لقد قال كاتون: "أعتقد أن الروح خالدة لا تموت، ولو فرضنا كان هذا الاعتقاد خطأ، فهذا خطأ أُحِبّه"[98]. وهيهات أن يكون ذلك خطأ، فداخل كل إنسان إحساس غامض بأنه سقط من السماء، وبأنه سيعود إليها يوماً.. إحساس بأن الأرض ليست قراره النهائي.

المبحث الثاني

من السببية إلى السننية: النظام في الظاهرة الإنسانية

في إثبات قانون السببية - أو على الأقل مبدإ النظام - في الطبيعة، وفي الفيزياء بالخصوص.. إثبات له في الوجود البشري، لأن الإنسان جزء من هذا العالم الكبير الذي يخضع لنظام عام.

ولو نفينا صفة النظام عن الطبيعة لكان ذلك أكبر دليل على نفيها عن الحياة الإنسانية، فجانب العرضي والحادثي Contingent في الظاهرة الحيّة أوسع وأهم منه في الطبيعة الجامدة.

لهذا فأول مرحلة في طريق تقرير فكرة قيام الحياة الإنسانية على سنن وقوانين.. هو إثبات ذلك أيضاً بالنسبة للظواهر الطبيعيّة والكونية. وهذا ما حاولته في الفصول السابقة، حيث انتهيت إلى فكرة النظام.

من هذه الناحية تبدو لي هذه المقابلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مقابلة صحيحة وسليمة، وهي نوع من قياس الأولى، فإذا غاب النظام عن

---

(97) *l'Au-Delà*, p. 110. وانظر حول بعض هذه الآثار وهذا التوجيه: الكتاب نفسه: ص 113 فما بعدها.

(98) *Ibid.*, p. 79.

الطبيعة فمن باب أولى أن يغيب في الحياة البشرية. لكن هذا لا ينفي حقيقة أن كثيراً من العلماء بالغوا في قياس الظاهرة الإنسانية على الظاهرة الطبيعية، وهي مبالغة ترجع إلى القرن التاسع عشر، حين تأسّست العلوم الإنسانيّة الحديثة، واتخذت من العلوم التجريبيّة - خصوصاً الفيزياء - نموذجاً لها، بل سعت إلى تقليد مناهج هذه العلوم وأدواتها، بغية تحقيق النجاح نفسه الذي حققته العلوم البحتة، أي التوصل إلى قوانين ومبادئ تفسّر الظاهرة الإنسانيّة وتستطيع أن تتنبأ بمستقبلها. وكان لهذا التقليد سلبياته كما كانت له إيجابياته[99].

لقد دعا ديلثي[100] - في تلك الفترة - إلى تأسيس علوم الإنسان.. علوم خاصّة تسعى إلى فهم العالم الإنساني وإدراكه وفك ألغازه.. لكنه منذ سنة 1894 انتَقَد استيراد مناهج العلوم البحتة ونقلها إلى عالم الإنسان، ورأى أن العلوم الإنسانية تحتاج إلى مناهج أخرى غير قانون السببية الذي تقوم عليه المعارف البحتة[101]. في علم النفس - مثلاً - توجد نظرية هامة تعرف بالجشطلت Gestalt، وهذه تأثرت بنظرية المجالات الفيزيائية، وهو تأثير كانت له بعض الجوانب السلبية على نمو النظرية النفسيّة المذكورة وتطورها، فيما يرى بياجي[102].

---

(99) راجع عن هذا القياس رسالة: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، لإسماعيل الفاروقي، ص 10-11. وانظر فيه أيضاً مبحث نقائص الميتودولوجيا الغربية، ص 12 فما بعدها.

(100) Wilhelm Dilthey (1833-1922) فيلسوف ألماني، دعا إلى بناء العلوم الإنسانية على التاريخ، واعتماد منهج التفهم لإدراك الظاهرة البشرية في كامل خصوصياتها. مهّد لظهور التاريخانية Historisme وهو خصم للوضعية العلموية. أهم كتبه: **مدخل لدراسة العلوم الإنسانية**. **نظرية تصورات العالم**. **عالم العقل أو الروح** Esprit.

(101) (المقال الخاص عن ديلثي) Encyclopaedia 7/496, art Dilthey.

(102) (البنيوية): Jean Piaget: *Le structuralisme*, p. 47؛ بياجي (1896-1980) عالم نفس وإبستيمولوجي سويسري. اشتهر بأبحاثه عن ذكاء الطفل وقدراته العقلية، كيف تنشأ وتنمو.. كما بحث في المنطق والسيمياء. له عدد من المؤلفات: منها: **نفسية الطفل**. **مدخل إلى الإبستيمولوجيا الجينية**. **المنطق والمعرفة العلمية**. اشتغل أيضاً بالتدريس بباريس وجنيف.

هذه الصعوبة في تعميم منهج البحث الخاص بالعلوم التجريبيّة الفيزيائية لوحظت حتى في علمَي الطب والبيولوجيا[103].

إن للمعرفة الإنسانية صعوباتها الخاصة والتي تختلف عن مشاكل المعرفة المتعلقة بالعلوم الدقيقة[104]. هذا كله يبيّن لنا أن محاكاة مناهج هذه العلوم، بإطلاق وبلا احتياط، عمل له محاذيره.. ولكنه - من جهة أخرى - يكشف عن أمل مشروع في تأسيس علوم خاصة بالإنسان.. علوم منضبطة، لها قواعدها ومبادؤها.. علوم تعيننا على فهم الإنسان، ذلك المجهول.

وهذا مسوّغ آخر لاستبدال قانون السببية بمبدأ النظام، إذ من المشروع أن تتخذ العلوم الإنسانية لنفسها هدفاً، هو اكتشاف النظام في الظواهر البشرية.

تتراوح العلوم الإنسانية بين قطبَيْن - أو موقفَيْن - معرفيَيْن: الفهم، والتفسير. فهي إما تعتمد طريقة التفهّم Compréhension، فتحاول إدراك الظاهرة واستيعابها. وإما طريقة التفسير Explication، فهنا تشرح الظاهرة، أي تقدم الحيثيات والأسباب والدوافع ومختلف الظروف ذات العلاقة.[105]. ولذلك تَعرف العلوم الإنسانية تعدداً في المدارس والنظريات والاتجاهات، أوسع بكثير مما تعرفه العلوم التجريبية[106]. لكن هذا لا ينفي حقيقة وجود النظام في الظاهرة الإنسانية، لأن المدارس عبارة عن اجتهادات لتفسير هذه الظواهر، فهي إذن نظريات تحاول ذلك.. أو هي عبارة عن رؤى تحدد طرق دراسة الظاهرة وكيفية استيعابها، فهي إبستيمولوجيا للعلوم الإنسانية.. وفي كل الأحوال تعمل المدارس على فهم الواقع واستكشافه، وعلى إدراك منطقه وكيفية اشتغاله، وعياً منها بوجود هذا المنطق. وهذا لا يمنع أن نقول إن الكثير من العمل والضبط لا

---

(103) *L'épistémologie*, p. 78-79.

(104) راجع: *La Raison*, 82-84 وانظر خصوصاً: مزيان، محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، مبحثا الفوارق الموضوعية والمنهجية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، صفحات 162-168.

(105) *La Raison*, p. 82.

(106) انظر نموذج مدرسة الظاهراتية Phénoménisme في علاقتها مع مختلف العلوم الإنسانية: Jean - François *Lyotard: La phénoménologie*, p. 45-120.

يزال ينتظر هذه العلوم التي لم تجد بعد توازنها الإبستيمولوجي المطلوب[107].

يعرّف مونتيسكيو القوانين - في مدلولها الأعم - بالعلاقات الضرورية التي تفرضها طبيعة الأشياء. وبهذا المعنى فإن كل الموجودات لها قوانين: عالم الغيب، والعالم المادّيّ، والحيوان، والإنسان... لكُلّ قوانينه[108]. والفرق بين القوانين الطبيعية والقوانين الإنسانية، سواء تلك التي يخضع لها الإنسان باعتباره جزء من هذا الكون، أو تلك التي يضعها لنفسه، أي القوانين الوضعية.. الفرق أن الأشياء تخضع دائماً لقوانينها، ولا تملك أن تحيد عنها قيد أنملة، بينما الإنسان يحاول دائماً خرق هذه القوانين والخروج عنها، أي يملك تجاهها درجة من الاختيار والحرية. وهذا ما جعل القوانين الإنسانية أقل ثباتاً واستمراراً من القوانين الطبيعية[109]. لقد كان مونتيسكيو واعياً بأن الاجتماع الإنساني يسير وفق قوانين، وأن لكل حدث في هذا الاجتماع علّة تفسّره، ولذا كتب سنة 1734م كتابه الموسوم بـ: تأملات حول أسباب عظمة الرومان ثم انحطاطهم.

تجد العلوم الإنسانية - إذن - مشروعية قيامها في حقيقة أنه قلما يشذّ شيء عن نظام عام يسكن الكون الكبير. فحتى السلوك الإنساني المتّسم بالتعقيد والذي يصعب معرفته - أحياناً - أو توقع مآله... حتى هذا السلوك يخضع لقواعد تفسره، يقول المؤلفان نايف خَرْما وعلي حجاج: "وهكذا فإن السلوك أمر يخضع للقواعد والفهم والتغيير. ولو كانت أعمال الإنسان أموراً متقلّبة لا تخضع لنظام لأصبح من الصعب علينا توقّع اكتشاف مبادئ عامة نستطيع من

---

(107) *La Raison*, p. 81. راجع في أهم المحاولات التي تمت لحد الآن في سبيل تحقيق هذا التوازن، نماذج: التاريخ، وعلم النفس، واللسانيات، والاقتصاد: *L'épistémologie*, p. 96-115؛ وانظر: Encyclopaedia 21/223-225, art sociologie et sciences sociales. La phénoménologie, p. 71-75.

(108) Charles Montesquieu. *L'esprit des lois*, 1/123 (1689-1755) كاتب وفيلسوف فرنسي، اشتغل بالسياسة لفترة، وسافر للاطلاع على التنظيمات السياسية لبعض الأمم، خصوصاً إنكلترا. ضمن كتابه **روح القوانين** خلاصة عمله وتأمله لمدة عشرين سنة. وله أيضاً: **رسائل فارسية. دفاتر.**

(109) (روح القوانين) *L'esprit des lois*, vol. 1, p. 124-125.

خلالها تفسير تلك الأعمال"[110]. كذلك لاحظ روزيناو أن حالة الفوضى الظاهريّة - في العلاقات الدوليّة - تخفي وراءها نظاماً متّسقاً وقوانين مضطّردة تحكم الفعل السياسي الدولي، قال: "تبدو عملية البحث عن نظام وراء مظاهر الفوضى السياسية التي تطبع الشؤون الدولية عبثيّة للوهلة الأولى. لكن هذا التناقض يزول عند ملاحظة أن هناك مفهومان مختلفان للنظام، إذ يدل لفظ نظام من جهة على افتراض علاقة علّية (بين الأشياء)، وهي الفكرة التي تقول بأن لكل معلول علّة، وأن الأشياء لا تحدث اعتباطاً. (نعم) قد لا تكون العلل معروفة في الوقت الراهن لعدم توفر التقنية أو الموارد أو الزمن اللازم لاكتشافها. لكن دعوى وجود نظام أساسيّ لا تنبثق من احتمالات حسية تجريبية، بل من احتمالات نظرية. أي أننا عندما نفترض أن العوامل الفاعلة (في الأحداث) ليست عشوائية، بل لها طبيعة علّية، تصبح الأمور قابلة للاستيعاب النظري. وبهذا المعنى نستطيع التأكيد، انطلاقاً من فرضية مبدئية لا يمكن البرهان عليها (كما لا يمكن تفنيدها)، أن الوجود ذو طبيعة مطردة، وإن بدا (للوهلة الأولى) غامضاً ومحيّراً نظراً لقصور أدوات الرصد عن القيام بمهمة التعليل"[111].

ومن جهة أخرى، يبالغ بعض العلماء في وصف تفرّد الظاهرة الإنسانية وتعقّدها، حتى إن بُوَاز[112] - مثلاً - يؤكد على أنه يستحيل أن نصل إلى

(110) خَزْمَا، نايف؛ حجاج، علي. **اللغات الأجنبية: تعليمها وتعلمها**، ص 60-61؛ نايف خَزْما، من مواليد فلسطين سنة 1925، حاصل على دكتوراه في التربية من جامعة لندن. له أبحاث كثيرة في هذا المجال. عمل مدرسا بجامعة الكويت. وعلي حجاج، من مواليد فلسطين سنة 1932، له دكتوراه في الفلسفة من إنكلترا، وكتب في مجال علم اللغة التطبيقي. عمل بجامعة الكويت، قسم الإنجليزية. (عن اللغات الأجنبية، ص 262).

(111) نقله لؤي صافي أستاذ العلوم السياسية بالجامعة الإسلامية بماليزيا، في مقاله: "نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية". **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد الأول، ص 33. أما روزيناو James Rosenau فعالم غربي بارز في الدراسات الدولية. والنص منقول عن كتابه: اضطرابات في السياسة العالمية. ص50. وقد نشر سنة 1990.

(112) Franz Boas (1858-1942) عالم الأنثروبولوجيا والاثنولوجيا، أمريكي من أصل ألماني. اشتغل بالخصوص على مجتمع الهنود الحمر بأمريكا. آراؤه جاءت مخالفة للمذهب التطوري. أهم كتبه: **عقل الإنسان الأول، الأنثروبولوجيا العامة، التنظيم الاجتماعي للهنود**..

القوانين المسيّرة للحياة البشرية. بينما تجاوز تلميذه لُووِي[113] ذلك إلى ما هو أخطر، حين نفى أصلاً وجود هذه القوانين[114]، على الأقل بالنسبة لعلم الإثنولوجيا. لكن هذا رأي أقليّة من العلماء، إذ كما يقول بواغيي: "الشك المنهجي له خصيصة الإثارة والتنبيه، لكن الارتياب العام ينتهي بقتل البحث. . إذا لم يكن هناك أي نظام، فيلزمنا - بناء على ذلك - ألا نصوغ أية قوانين، بل لماذا أصلاً يقوم علم الاثنولوجيا، وما الفائدة منه؟"[115].

إن قيام العلوم الإنسانية ووجودها هو أكبر دليل على أن روحاً من النظام تسري في عالم الإنسان. بل إن علماء الاجتماع عادوا إلى استعمال مفهوم السببية لمّا وجدوا أن البحث الاجتماعي لا يمكنه أن يستغني عنه بالمرّة[116]. وكما يقول بوتهول: "يمكن أن نقول بأن المسلّمة الأساسية لكل العلوم الإنسانية هي أنه يوجد - وراء الباعث الذاتيّ الذي يعتقده الفرد ويصرّح به - تفسير آخر موضوعيّ، وسببيّة حقيقيّة، يمكن اكتشافهما بطرق مناسبة. هذا هو أساس جميع مناهج علوم النفس والتحليل النفسيّ والاجتماع: البحث عن تفسير الظواهر وعن العلاقات السببية الخاصة بها، وذلك من وراء الدوافع الظاهرية، والتي كثيراً ما تكون وهمية"[117].

(113) Robert Lowie (1883-1957) اثنولوجيّ أمريكيّ من أصل نمساويّ. اشتغل بدوره على الهنود الحُمر. له: **الثقافة والاثنولوجيا**. **أصل الدولة**. **المجتمع البدائي**. **تاريخ نظرية الاثنولوجيا**.

(114) (تاريخ الاثنولوجيا) Jean Poirier: *Histoire de L'ethnologie*, p. 79؛ وانظر: *Le principe de causalité*, p. 57 et après.

(115) Jean Poirier. *Histoire de L'ethnologie*, p. 82 أستاذ بجامعة نيس بفرنسا. وانظر عن بواز ومدرسته، فهو على كل حال صاحب نظرية تُعرف بالاتجاه التاريخي - التجزيئي: فيهم، حسين. **قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان**، ص 161-162.

(116) Encyclopaedia, 5/145, art causalité (sci, humaines).

(117) (العقليات أو أنماط العقول) Gaston Bouthoul: *Les Mentalités*, p. 15-16؛ بوتهول (1896-1980) عالم اجتماع فرنسي، اشتهر بدراساته عن الحروب. وله أيضاً: **في علم الاجتماع**. **العقليات**.

هيوم مرة أخرى:

حتى هيوم - أب الشكّية الحديثة - يعترف بهذا النظام، فهناك اقتران دائم بين كثير من الظواهر، بعضها مع بعض. وهذا النظام لا يوجد بين الأشياء الماديّة فقط، بل أيضاً في الحياة الإنسانية والطبائع البشرية. فالظاهرة الإنسانية لها قواعد وقوانين تنظمها وتجمع شتاتها(118). وهذه القواعد ضرورية لقيام علوم تهتم بالشأن الإنساني، كالأخلاق والسياسة والتاريخ(119). هذا المنطق العام لأفعال الإنسان، وهذا النظام في الحياة البشرية.. يسمّيه هيوم بمذهب الضرورة Doctrine de la nécessité(120). فهيوم يثبت مبدأ النظام في الحياة البشريّة، غاية ما يقول هو أن هذا النظام وليد التجربة والملاحظة اللتان تربطان بين المتشابهات والمتماثلات، (121) والفعل الإنساني ليس نتيجة لحتمية سببية، إن أقصى ما نلاحظه هو اقتران الفعل بالدوافع والطبائع والظروف المعيّنة، فيستنتج العقل المتسرّع سببية إنسانية حقيقية ومطلقة(122).

وإذ تمهدت هذه القاعدة - أعني أن الظاهرة البشريّة تسير وفق نظام ما - لا بأس أن نخص بعض العلوم الإنسانية بكلمات مختصرة لتأكيد الفكرة.

علم النفس:

ليس هناك شيء - في الظاهر - أبعد عن الضبط والتفسير من الظاهرة النفسية، فهي مركبة وداخلية ومرنة.. ومع ذلك توجد علوم نفسية تدرس وتنظم، وتفسر وتتنبأ.. هي لا تنجح في إصابة كبد الحقيقة دائماً، وربما في أحيان كثيرة جدًا، لكن بعض نتائجها تشير إلى صحة فكرة وجود نظام للظاهرة النفسية. مثلاً كان أساس المذهب المعروف في علم النفس بـ"السلوكية" Behaviorisme، كما

(118) *Enquête sur L'entendement humain*, p. 131. وانظر التفاصيل في ص130-140.

(119) *Enquête sur l'entendement humain*, p. 138.

(120) *Ibid.*, p. 140.

(121) *Ibid.*, p. 131.

(122) *Ibid.*, p. 140-143؛ والجدير بالذكر أن هيوم مؤرّخ له مؤلف عن تاريخ بريطانيا.. فهو ليس مجرد فيلسوف.

عبّر عنه واطسون[123]، هو أن الملاحظة الخارجيّة لردود الفعل للجهاز العضويّ الواحد Organisme، أي لسلوكه، تكفي لوضع القوانين التي تسمح بالتنبؤ بما عسى تكون ردود الفعل تلك حين يتغير الوسط الذي تحدث فيه[124].

لقد درس علماء النفس اضطراباً شائعاً، هو الاكتئاب، ووضعوا مقياساً للضغوط التي تصيب الفرد وتسبب له حالة من القلق، وذلك بحسب أهمية الحدث في حياة الفرد وقوة الضغط الذي يسببه له. مثلاً أعطيت أعلى درجة - وهي 100 - لموت الزوج أو الزوجة، 50 للإصابة بمرض هامّ، 16 لتغيير عادات النوم.. وهكذا. وقد لوحظ أن أشد الضغوط والتغيرات هي ما تعلق بالانفصال أو الفقدان، مثل الطلاق، أو وفاة الزوج أو الزوجة، أو وفاة قريب عزيز.. يقول الدكتور عبد الستار إبراهيم: "تمّت مقارنة نسبة الوفيات في عيّنة مكوّنة من 4500 أرمل ممن تزيد أعمارهم على 45 سنة، بنسبة الوفيات في عينة مماثلة من المتزوجين في الفئة العمريّة نفسها. لقد تبيّن بما يتسق مع هذه الحقيقة أن نسبة الوفيّات بين الأرامل زادت على 40% على عيّنة المتزوّجين، خاصة في الشهور الستة الأولى من وفاة الزوجة. ولكنها بدأت بعد ذلك بالانخفاض، بحيث لم تصبح هناك فروق دالّة بين المجموعتين فيما يتعلق بنسبة الوفيّات، مما يشير إلى أنه كلما اشتدت الضغوط، تزايدت خطورتها على حياة الإنسان. كما أن البدايات الأولى من وقوعها هي أسوأ ما فيها، ومن ثم يحتاج الفرد في بداية وقوعها بشكل خاص للرعاية المهنيّة والاهتمام"[125]. وهذا مصداق قول النبي ﷺ: "إنما الصبر عند الصدمة الأولى"[126].

---

(123) John Watson (1878-1958) عالم نفس أمريكيّ، وأستاذ علم النفس التجريبيّ والمقارن ببلتيمور. مؤسس علم نفس السلوك. أهم كتبه: **السلوك: مدخل إلى علم النفس المقارن**، **مسالك السلوكية**.

(124) (تاريخ علم النفس) Maurice Reuchlin: *Histoire de la psychologie*, p. 28.

(125) إبراهيم، عبد الستار. **الاكتئاب: اضطراب العصر الحديث، فهمه وأساليب علاجه**، ص 124. الدكتور عبد الستار إبراهيم، أستاذ علم النفس الطبي والسريري بكلية الطب، جامعة فيصل. عضو في جمعيات مختلفة ذات علاقة بميدان علم النفس. له كتب ومقالات كثيرة في هذا المجال. (عن الترجمة الملحقة بالكتاب ص 405).

(126) البخاري. **الصحيح**، في كتابي الجنائز والأحكام. ورواه مسلم والنسائي وأبوداود =

هذا النوع من الدراسة والتفكير - في مختلف فروع علم النفس - يسمح بالتنبؤ بحالة الأفراد، وبناء توقعات تتعلق بصحتهم النفسية مستقبلاً. ولذلك يقول المؤلف: "تبيّن أن من الممكن التنبؤ بدرجة كبيرة من الثقة، بإمكانية إصابة فرد معيّن بالمرض خلال العامين القادمين من حياته، من خلال درجته على مقياس الضغوط. ومن الطريف أنه تبيّن أيضاً أن التنبؤ بشدة المرض تتناسب تناسباً طرديًا مع درجة الإجهاد، والتعرض للضغط. فمثلاً، بيّنت بعض الدراسات أن تراكم ما يعادل 150 وحدة من الضغوط خلال 12 شهراً لدى فرد معيّن، ستجعلنا نتنبأ بأنه سيلتقط مرضاً مّا، خلال الفترة القادمة من حياته، وذلك كالإنفلونزا أو اِلتهاب المفاصل أو الروماتيزم.. أما إذا زادت درجة الفرد على 300 وحدة ضغط، فإن الاحتمالات ستتضاعف بأنه سيصاب بمرض شديد خلال عامين. كذلك فاقت قدرة الضغوط التنبئيّة بالإصابة بالأمراض في المستقبل مثيلاتها من التنبؤات المستخلصة من المقاييس والمؤشرات البيولوجيّة والتحليلات الكيماويّة. بعبارة أخرى، أمكن التنبؤ بأن فرداً ما سيصاب بمرضٍ مّا في السنوات القليلة القادمة من عمره، من خلال معرفة كمية الضغوط الواقعة عليه في اللحظة الراهنة، وما يعانيه منها، بصورة أدق مما لو اعتمدنا على المؤشّرات البيولوجيّة وحدها بما فيها درجة ضغط الدم، ونسبة السكر في الدم، أو الكوليسترول"[127].

وهذا لا ينفي أن للتوقعات النفسيّة حدوداً. بالنسبة لنظريّة التحليل النفسي - مثلاً - "يرتبط ظهور المرض النفسيّ بعوامل مثل: مدى قوة المثيرات الداخليّة والخارجيّة، ومدى ثبات الأنا وقوّته.. وفي البداية يصعب أن نكتشف الفروق الحاسمة بين الشخص الذي سيصاب بالمرض مستقبلاً، وبين الشخص الذي لن يصاب به.. لكن الفرق يظهر فيما بعد، حين يحدث المرض فعلاً، حينذاك تظهر جيّداً قابلية الشخص للمرض، وهي القابلية التي كانت كامنة فيه لا تبدو للعيان"[128].

= والترمذي وابن ماجه، كلهم في باب الجنائز، وكذلك أحمد في **المسند**. (عن المعجم المفهرس لألفاظ الحديث).

(127) إبراهيم، **الاكتئاب**، ص 125.

(128) (التحليل النفسي) Daniel Lagache: *La psychanalyse*, p. 59

وبالمقابل - يقول لاكاش -[129] فإن المحلّل النفسي المجرّب يستطيع أن يعرف سلفاً حظوظ نجاح العلاج الذي يتبعه المريض[130].

هكذا كل شيء في هذا العالم يخضع لِبنْية معقّدة من الأسباب والشروط والعوامل، حتى سلوك الإنسان أخضعه العلماء للدرس والفحص، وكان للنظرية الشرطية دور هام في الكشف عن بعض قوانينه[131]. بل توجد دراسات خاصة بسلوك إنساني معيّن، مثل التعلّم[132]، أي المقدرة الإنسانية على استيعاب معلومات معيّنة وإدراكها. وقد ذهبت هذه الدراسات بعيداً، فامتدت إلى أنواع من التعلم مخصوصة، كتعلّم اللغة. فقد تجرّد كثير من العلماء لدراسة هذا السلوك المحدد وتحليله، فتوصّلوا إلى كثير من النظريات والمفاهيم والقواعد والأفكار التي تفسر هذا السلوك وتبيّن أنه يسير وفق نظام وآليّة معيّنين[133].

التاريــخ:

هل للتاريخ الإنساني منطق، أو - بصيغة أخرى - هل له معنى، أم أنه أحداث مشتتة لا رابط لها، أو وقائع عمياء لا غاية لها؟

يعتقد كثير من المفكّرين والمؤرّخين أن للتاريخ معنى، ولذا كثرت البحوث التي ترمي إلى استجلاء هذا المعنى والكشف عن المنطق الذي يقوم على أساسه التاريخ. . وكانت ثمرة هذه الدراسات والتأملات ما يسمى بفلسفة التاريخ، أو - بتعبير أدق - فلسفات التاريخ.

---

(129) Daniel Lagache (1903-1972) طبيب ومحلّل نفسي بارز، وأستاذ بالسوربون. طريقته في المعالجة هي تركيب من تقنيات التحليل النفسي واختبارات الطبائع، ومعطيات علم النفس الاجتماعي. كتب: **الكلام وهلوسات النطق. الغيرة العاشقة. نظرية النقلة** Transfert.

(130) *La psychanalyse*, p. 85.

(131) راجع المقال المخصص للنظرية في الموسوعة: Encyclopaedia, 6/330-333, art conditionnement.

(132) خزما - حجاج. **اللغات الأجنبية، تعليمها وتعلمها**، ص 53 فما بعدها.

(133) المرجع السابق.

من هذه الرؤى التي اعتاد فلاسفة التاريخ ذكرها والإحالة عليها: نظرية دوفلور[134]، التي تقول: هناك مراحل كبرى ثلاثة في التاريخ البشريّ: مرحلة مملكة الأب، ثم مملكة الابن، ثم مملكة قادمة، هي للروح القدس، ولكل مرحلة خصائصها وقادتها. وقد أسالت هذه النظرية مداداً كثيراً، وألهمت كثيراً من الفلاسفة الذين انطلقوا يفسرون التاريخ، بالروح نفسها[135].

لكن توجد في التراث الأوروبي محاولات أفضل من نظرية دوفلور، وأقرب إلى روح العلم. فهذا فيكو[136] اجتهد في تحديد الملامح العامة لتطور الشعوب، وهي ملامح مشتركة فيما بينها. ولذلك سعى إلى اكتشاف القوانين الطبيعية للتاريخ، قوانين واحدة تسري على الشعوب جميعها[137]. لأجل هذا نهج فيكو منهج المقارنة المعتمد على دراسة النصوص وطرق انتقالها PHILOLOGIE[138]. وهنا تكمن قيمة هذا الفيلسوف، أعني في منهجيته التي وضعها لاكتشاف قوانين التطور التاريخيّ، أكثر مما تكمن في النتائج التي وصل إليها[139].

وقد واصل كثير من العلماء طريق فيكو هذا، حتى كثرت البحوث والأدبيات في هذا المجال، وتعددت الأسماء البارزة بإنجازاتها ونظرياتها، كهيغل وكونت..[140]. وتشكل فلسفة التاريخ - اليوم - حقلاً معرفيًا مستقلاً له كتبه ومدارسه واختصاصيوه.

---

(134) Joachim de Flore (حوالي 1135- 1202م) راهب ومتصوّف إيطالي. أسس جمعية رهبانية خاصة، وعرض لمذهبه في كتابه **توافق العهدين القديم والجديد**. وكانت أفكاره - خصوصاً عن التاريخ - أساساً لبعض الحركات الدينية التي اصطدمت لاحقا بالكنيسة الرسمية.

(135) (الباطنية) Antoine Faivre: *L'ésotérisme*, p. 38.

(136) Giambattista Vico (1668-1744) مؤرّخ وقانوني وفيلسوف إيطالي. أستاذ البلاغة بجامعة نابولي Naples. انتقد العقلانية الديكارتية، وفضل اعتماد طريقة مقارنة تقوم على أساس فقه اللغة. أهم كتبه: **مبادئ فلسفة التاريخ**.

(137) *Histoire de la philosophie*, vol. 5, p. 70-71.

(138) *Ibid.*, vol. 5, p. 71.

(139) *Ibid.*, vol. 5, p. 72-73؛ وانظر مختصرا لهذه النتائج في صفحات 72-75.

(140) *Ibid.*, vol. 6, p. 225-231, 349-351.

ومن أحدث الإضافات إلى هذا الحقل نظرية لبول كينيدي[141] جعلها موضوع أهم كتبه: نشوء وانحطاط القوى العظمى. في هذا الكتاب درس كينيدي مجموعة من الحضارات - منها الرومانية والإسلامية. . - محاولاً فهم كيف قامت وكيف سقطت، أي محاولاً الإجابة على أحد أهم الأسئلة الكلاسيكيّة لفلسفة التاريخ. تبيّنَ لكينيدي أنه - داخل كل حضارة - توجد علاقة وثيقة بين القوة الاقتصادية، والجهد العسكري، والطموح والمكانة الدوليان، بحيث إن الدولة التي تطمح إلى الهيمنة على دول أو أمم أخرى، وإلى قيادتها. . تضطر لتنمية قدراتها العسكرية وتقويتها، وهذا - بدوره - يحتاج إلى إمكانات اقتصادية كبيرة. انهيار هذه الدولة - أو تقهقرها - يبدأ حين يختلّ التوازن بين سياستها الخارجية وجهدها العسكري وأدائها الاقتصادي، أي حين لا يعود بإمكان الاقتصاد تغذية العمل العسكريّ لخدمة الطموح السياسيّ.

من هذه الدراسة التاريخية الواسعة استخرج كينيدي ما يشبه القانون التاريخي، ثم طبقه على الوضع الحالي للولايات المتحدة الأمريكية، فانتهى إلى توقع أثار زوبعة في الأوساط الفكرية والسياسية العالمية، والأمريكية بالخصوص. خلاصة هذا التوقع أنه بما أن الأداء الاقتصادي الأمريكي - في المحصلة النهائية - في تراجع، وذلك بالنظر إلى المديونية المرتفعة وفقدان الصدارة الدولية في صناعات استراتيجية. . ونحو ذلك مما لا يمكن تفصيله هنا. وبما أنه في أمريكا لا يزال الإنفاق العسكريّ مرتفعاً والعمل الحربيّ وشبه الحربي متواصلاً في أرجاء متعددة من المعمور، خدمة لطموح سياسي يبغي السيطرة والتوسع. . . لكل ذلك ستفقد أمريكا هذه الصدارة بين الدول، والعالم ذو القطب الواحد سينقلب إلى عالم متعدد الأقطاب يضم قوى مكافئة - بوجهٍ مّا - لأمريكا[142].

---

(141) Paul Kennedy مؤرّخ أمريكيّ بارز، وأستاذ بجامعة يال بأمريكا. له أيضاً: **الاستعداد للقرن الواحد والعشرين.**

(142) راجع: Paul Kennedy: *Naissance et déclin des grandes puissances*

قانون السببية في التاريخ:

يستعين المؤرّخ في عمله - إلى جانب التفهم - بقانون السببية[143]، فهو مهم جدًا لفهم الأحداث وتفسير مجرياتها والربط بينها، وهذا صنيع مؤرخين بارزين مثل كورنو وفيبر وآرون[144][145]. ولقد قال هيوم: "في علم التاريخ، تقوم علاقة السبب بالأثر بالربط بين مختلف الأحداث وتوحيدها في جسم واحد"[146].

علم الاجتماع:

مشكلة علم الاجتماع:

لم يبلغ علم الاجتماع مستوى من الدقة والنضج العلميَيْن كالذي بَلَغْته علوم إنسانيّة أخرى، كعلوم الاقتصاد والسكان. . . مثلاً. وذلك لأن علم الاجتماع يفتقر إلى أساس موحَّد وجامع يقوم عليه، ما جعله يعرف نظريات كثيرة غالباً ما تكون متضاربة فيما بينها، الأمر الذي ترك آثاراً سلبية على نموّ هذا العلم وتطوره. وكذلك يُعتبر غَلَبة الاتجاه الوضعي على علماء الاجتماع عاملاً يعيق

---

(143) *La phénoménologie*, p. 102-103.

(144) Antoine Augustin Cournot (1801-1877) رياضي واقتصادي وفيلسوف فرنسي. له آراء في الاحتمالات والتاريخ ونظرية المعرفة، وهي آراء على أهميتها لم تعرف جيّداً إلا بعد وفاته. له: **عرض نظرية الحظوظ والاحتمالات. بحوث في المبادىء الرياضية لنظرية الثروات. بحث في ارتباط الأفكار الأساسية في العلوم والتاريخ.**

Max Webber (1864-1920) عالم اجتماع ألماني، وتكوينه الأصلي قانوني. اشتهر ببيانه للعلاقة بين الأخلاق الطهرية للكالفانية والعقلانية الاقتصادية، أي بين البروتستانية والرأسمالية، وذلك موضوع كتابه: **أخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية**. له كتب أخرى في علم الاجتماع.

Raymond Aron (1905-1983) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. أسس مع سارتر المجلة المعروفة بـ: الأزمان الحديثة. درس بالسوربون ثم بمعهد فرنسا. أحد أهم نقّاد الماركسية. من أهم مؤلفاته: **علم الاجتماع الألماني المعاصر. مدخل إلى فلسفة التاريخ. أبعاد الوعي التاريخي. أفيون المثقفين. ثمانية عشر درسا عن المجتمع الصناعي...**

(145) *L'épistémologie*, p. 98-99.

(146) *Enquête sur L'entendement humain*, p. 67.

تقدم هذا العلم، ما دامت الوضعية ليست مجرد منهجية للبحث العلمي، بل هي أيضاً فلسفة ورؤية شاملة لها جانب ميتافيزيقي واضح[147]. لقد قامت الوضعيّة على مجموعة من الأسس المنهجية يمكن تلخيصها في ثلاثة (فيما يتعلق بالبحث الاجتماعي):

1 - اعتبار النموذج الطبيعي سلطة مرجعية للعلوم الإنسانية.

2 - إخضاع الظواهر الاجتماعية للتجريب.

3 - اعتبار الظواهر الاجتماعية أشياء Des choses[148].

ومن الواضح أن هذه الأسس إذا كانت تصلح لعلوم الطبيعة فإنه لا يمكن اعتمادها لوحدها أو بهذا الإطلاق والعموم في دراسة الظاهرة الاجتماعية.

ويأتي البعد الايديولوجي لعلم الاجتماع ليضيف مشكلة أخرى إلى قائمة معوقات قيام علوم اجتماعية سليمة، يقول الدكتور امزيان[149]: "إن الأهداف الأيديولوجية من أخطر العقبات التي تعترض طريق علم الاجتماع، ومن أخطر السلبيّات التي تحول بينه وبين أداء مهمته العلمية، وتحوّله إلى أداة لتحقيق غايات مخصوصة وخدمة أهداف محددة سلفاً"[150].

التفرقة بين موضوعين في علم الاجتماع:

وهي تفرقة مهمة تفسر أصل المصداقيّة النسبيّة التي يتمتع بها علم الاجتماع في عصرنا هذا، يقول الأستاذ امزيان: "لا بدّ أن نميّز بين نوعين من

---

(147) راجع في هذه القضايا: امزيان، محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، ص 59 فما بعدها، ثم ص 75 فما بعدها.

(148) انظر في تفاصيل هذه الأسس ونتائجها على العلوم الإنسانية: امزيان. **منهج البحث الاجتماعي**، ص 22 فما بعدها.

(149) محمد امزيان أستاذ بكلية الآداب بوجدة بالمغرب. له هذه الدراسة في علم الاجتماع، ودراسة أخرى - نال بها الدكتوراه - في الفكر السياسي الإسلامي، ومقالات مختلفة بعدد من المجلات الفكرية. وهو أيضاً مدير فصلية "المنعطف"، (مجلة فكرية تصدر بوجدة، بالمغرب).

(150) امزيان. **منهج البحث الاجتماعي**، ص 75.

الموضوعات التي يتناولها علم الاجتماع، وهذا التمييز ضروريّ لأنه سيعيّن الحدود التي ينبغي أن تقف عندها الدراسات السوسيولوجيّة، إذا أرادت أن تضمن لنفسها قدراً كبيراً من الموضوعيّة العلميّة. وقد ميّز الدراسون بين هذين الموضوعين في علم الاجتماع، وهما على درجة كبيرة من الاختلاف:

الأول منهما يتعلق بالحوادث الاجتماعيّة القابلة للدراسة الوضعيّة والمشاهدة الحسيّة، وهي دراسة تتعلق بميادين التنظيم والإدارة والكفايّة الإنتاجيّة والروح المعنويّة والتدريب المهني والعلاقات الصناعيّة والتنظيم العسكري... وهذا النوع من الموضوعات هي حوادث اجتماعيّة تقع تحت سمعنا وبصرنا ويمكن مشاهدتها، وهو الذي يمكن أن يكون علميًّا إلى حدّ كبير، وإن كانت درجة هذه العلميّة لا تبلغ ما تبلغه البحوث في الحوادث الطبيعية لتعقد الحوادث الاجتماعيّة واستحالة إخضاعها لما تخضع له الحوادث الطبيعية من طرائق ومناهج وتجارب.

والثاني منها يتعلق بأمور لا يمكن إخضاعها لطرائق البحث العلمي الدقيق كما هو الحال في الأول لاختلاف موضوعها، كالبحث في أصل اللغات ونشأة الأديان وطبيعة الأخلاق ونشأة مختلف النظم الاجتماعية كالأسرة والزواج والشرائع.."[151].

ثم نقل الكاتب عن الدكتور محمد المبارك قوله: "وهذا القسم من البحث الاجتماعي (أي الثاني) كثرت فيه النظريّات وتعددت واختلفت، ولا سبيل إلى إلزامنا بإحدى هذه النظريات، فليست هي من الحقائق العلميّة التي لا يختلف فيها اثنان، بل يمكن اعتبارها من قبيل ميتافيزيقيا علم الاجتماع، أي من قَبيل القسم الغيبيّ الذي يكون اقتحامه عن طريق التخمين والظن... (وهو) أحرى أن يسمى بفلسفة الاجتماع"[152].

---

(151) المرجع السابق، ص 40.
(152) المرجع السابق، ص 40. ومقال المرحوم المبارك **بمجلة المسلم المعاصر**، عدد 12، سنة 1988.

ولذلك فإن المجالات الناجحة في علم الاجتماع هي التي تنتمي إلى الموضوع الأول [153].

مشكلة القانون في علم الاجتماع:

لمّا قام علم الاجتماع كان هدفه البحث عن القوانين والنظام وأوجه التكرار في الظواهر الإنسانيّة، فهذا شأن مجموعة من كبار علماء الاجتماع ومؤسسيه[154]، مثل: كونت، ودوركايم، وسبنسر، وفيبر، وسيمل، وباريتو. [155].. يقول الدكتور أمزيان: "عندما قامت العلوم الاجتماعية كانت طموحاتها تهدف أساساً إلى اكتشاف القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعيّة في علاقاتها المتداخلة واكتشاف العلاقات الضروريّة بين الظواهر المختلفة التي تؤدي إلى تكرارها وثباتها النسبيّ، واعتقد علماء الاجتماع أن

---

(153) المرجع السابق، ص 45.

(154) (تطورات علم الاجتماع) Encyclopaedia 21/212, Art sociologie (Les développements)

(155) Emile Durkheim (1917-1958) عالم اجتماع فرنسي. أستاذ التربية والعلوم الاجتماعية ببوردو ثم السوربون. أسس مجلة "السنة السوسيولوجية". وهو الأب الثاني لعلم الاجتماع الفرنسي، بعد كونت، ومن أهم علماء الاجتماع على الإطلاق، وهو يسير في خط الوضعية. أهم أعماله: **حول تقسيم العمل الاجتماعي. قواعد المنهج الاجتماعي. الصور الأولية للحياة الدينية. حول الانتحار.**

Herbert Spencer فيلسوف بريطاني (1820-1903). حاول تقديم تفسير عام لتطور الكائنات اعتماداً على قوانين الميكانيكا، وقد تأثر بداروين، ولذا تسمى فلسفته بالتطورية. ويحتل علم الاجتماع موقعاً متميزاً في فكر سبنسر. من كتبه: **مبادئ علم الاجتماع. مبادئ علم النفس. مبادئ البيولوجيا. المبادئ الأولى.**

Georg Simmel (1858-1918) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني. رأس الكانطية الجديدة النسبية. له: **مدخل إلى علم الأخلاق. إشكالات فلسفة التاريخ. في علم الاجتماع.**

Vilfredo Pareto اقتصادي وعالم اجتماع إيطالي. درّس الاقتصاد السياسي ثم علم الاجتماع بجامعة لوزان بسويسرا. بالنسبة لباريتو فإن الاقتصاد السياسي جزء من علم الاجتماع الذي هو دراسة موضوعية للأفعال الإنسانية، وهي قسمان: أفعال منطقية وأفعال غير منطقية. أهم مؤلفاته: **دروس الاقتصاد السياسي. في علم الاجتماع العام. كتاب الاقتصاد السياسي.**

إمكانيّة التوصل إلى صياغة قوانين اجتماعيّة ثابتة ستكون آخر مرحلة في علميّة علم الاجتماع"[156].

لكن خصوصيات الظاهرة البشريّة - من جهة -، ونقائص الميثودولوجيا الوضعيّة التي كانت غالبة على علم الاجتماع - من جهة أخرى -، كل ذلك أدّى إلى قيام صعوبات حقيقية حالت دون أن يتحوّل علم الاجتماع إلى علم "طبيعي" له قوانينه القارة وحتمياته النهائية: "احتمال وجود علم الاجتماع العلميّ لا يستند إلى أن الأحداث الاجتماعية متكررة فحسب، بل يرتكز أيضاً على الاعتقاد في أنها منتظمة أو خاضعة لقوانين ثابتة، وهي المشكلة الأساسية في النظرية الاجتماعية التي عجز علماء الاجتماع لحد الآن عن التوصّل إليها، والتي كانت مثار جدل عميق"[157]. ثم يقدم لنا الكاتب صورة عن هذا الجدل فيقول: "إن كثيراً من الاعتراضات تشير إلى أن إمكانية التوصل إلى صياغة قوانين اجتماعية ثابتة أمر لا يتأتى في العلوم الإنسانية. فالظواهر الإنسانية ليست ظواهر مادية مستقلة بقدر ماهي في جوهرها فِعْل إنسانيّ مرتبط بحرية الإنسان وإمكاناته في تحديد سلوكاته بمحض إرادته، وهي عوامل لا يمكن ضبطها والتحكم فيها.. ومن جهة أخرى تتميز الظواهر الإنسانية بالنسبية التاريخية، فهي تظهر في فترة تاريخية وتختفي في أخرى، نظراً للتغيرات التي يخضع لها المجتمع تحت ظروف متجددة، فالظواهر الاجتماعية من وجهة النظر هذه فردية وفريدة في نوعها ترتبط بالمكان والزمان المعينين، بينما لا يوجد العلم إلا حينما توجد الأحداث المتكررة." [158] ثم ذكر الأستاذ امزيان أن من بين نُقّاد النظرية الاجتماعية من يعتقد أن في هذه الانتقادات درجة من الغلوّ، وذلك "أنا نجد في علم الاجتماع ارتباطات سببيّة وعلاقات وظيفيّة أمكن صياغتها بدرجة معقولة من الاحتمال"، مثل دراسة دوركايم عن الانتحار، ودراسة فيبر عن العلاقة بين الرأسمالية والبروتستانية..[159].

---

(156) امزيان. **منهج البحث الاجتماعي**، ص 186.
(157) المرجع السابق، ص 186.
(158) المرجع السابق، ص 187.
(159) المرجع السابق، ص 187.

وأجدني متفقاً في الرأي مع ما ختم به الأستاذ امزيان هذا الحديث عن وجود أو عدم وجود قوانين اجتماعيّة، قال: "إن كلا الطرفين أدركا جانباً واحداً من الموضوع وغابت عنهما جوانبه الأخرى. فعلماء الاجتماع القائلون بإمكانية التوصل إلى صياغة قوانين اجتماعية ثابتة، أدركوا أن حياة الإنسان الاجتماعية لا تمضي كيفما اتفق، وأن أحداث التاريخ ليست مجرد مصادفات، وإنما هي بالتأكيد خاضعة لنواميس معيّنة تنتظم سيرها. ولكنهم في الوقت نفسه عجزوا عن الكشف عن هذه النواميس التي أحسّوا بوجودها، لأن المنهج المتّبع في دراستها قاصر عن إدراك أبعادها الحقيقية واستيعابها في امتدادها التاريخيّ، وهو عاجز أيضاً عن إدراك التفاعل الموجود بين الفعل الإنساني والقَدَر الإلهيّ. وبالمقابل فإن الطرف الثاني الذي عارض إمكانية وجود هذه القوانين أو إمكانية التوصل إلى صياغة علمية لها على الأقل، كان ينطلق من نظرته الواقعيّة للفعل الإنساني الحرّ الدائم الحركة والإبداع، وإدراكه الفروق الجوهرية بين هذه الحرية الخلّاقة وبين سكونية المادة التي كان الطرف الآخر يقيس عليها الظواهر الإنسانيّة الحيّة. وفي الوقت نفسه غاب عنه أن حرية الإنسان لا تنفي كونها تمضي وفق قوانين ثابتة، كما أن حركته التاريخية لا تنفي تكرارها في صور مختلفة في الشكل ولكنها متفقة في المغزى والدلالة"(160).

وسنرى كيف يحلّ القرآن الكريم هذا الإشكال، بالنسبة لعالم الاجتماع المسلم، على الأقل.

الاستشراف والتنبؤ في علم الاجتماع:

يعتبر كثير من الاجتماعيين أنه ينبغي لعلم الاجتماع أن يستشرف - ما أمكن - مستقبل الظاهرة الاجتماعية، بالإضافة إلى جهده الآخر في فهمها وتعليلها وتفسيرها واكتشاف قوانينها(161).

واليوم توجد جهود علمية منظمة لتطوير أساليب التنبؤ بأغلب الظواهر

---

(160) المرجع السابق، ص 187-188، ص 238.

(161) (علم الاجتماع والنقد الاجتماعي) Encyclopaedia 21/219, art sociologie et critique sociale

الاجتماعيّة: الاقتصاد، والنموّ السكانيّ، والسياستان الداخلية والخارجية، والقطاع العسكري، والجغرافيا بأنواعها (السياسية والاقتصادية..)، إضافة إلى العلاقات الاجتماعيّة نفسها، والتي تشكل موضوع علم الاجتماع. وهذا الاستشراف الاجتماعي يحتوي على تنبؤات سكانية وإثنية وانثروبولوجية.. وتنبؤات تتعلّق بصورة الإنسان في الغد، وبعلاقته مع المجتمع.. وأخرى تتعلق ببنية المجتمع، وبظاهرة التمدن، وبالصحة العامة، وبالتربية والثقافة، وبجانب الأخلاق والقانون[162].

لكن الاستشراف الاجتماعي هو الأكثر تأخراً بين أنواع الاستشراف العلمي في العلوم الإنسانيّة، بينما يعتبر التنبؤ الاقتصادي الأكثر تطوراً ونضجاً ومصداقية[163]. ولذلك يقول بيستوجيب لادا: إن الاستشراف الاجتماعي لا يتوفر إلا على حوالي مائة طريقة علميّة وخاصّة بالمجال الاجتماعيّ، ولهذا ثمّة حاجة إلى تأسيس علم خاص بالتنبؤ الاجتماعي يطور قوانينه الذاتية وأساليبه وطرقه الخاصة في البحث[164].

السببية في علم الاجتماع:

تعتمد العلوم الإنسانية على مبادئ متعددة من أجل دراسة الظواهر الملاحظة وتفسيرها، منها: الوظيفة، والباعث، والغاية[165].

أما التفسير السببيّ فهو موضع خلاف، والجدل السابق حول السببية الفيزيائية له نظير في العلوم الاجتماعية: بين من يدافع عن قيمة التفسير السببيّ

---

(162) (مقال: الاستشراف، من أساليب استكشاف المستقبل، في: المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية) Igor V. Bestoujev Lada: *La prévision, une des méthodes d'exploration de l'avenir*, p. 568-569. Un article de la "Revue internationale des sciences sociales", Ionisco. *Art La prévision*.., p. 569.

(163)

(164) *Art la prévision...*, *Revue inter...*, p. 570-571 وهذا الكلام يعود إلى سنة 1969، ولاشك أن تقدماً هاماً قد حدث في هذا المجال منذ ذلك التاريخ. أما Igor Bestoujev-Lada فقد كان رئيسا لوحدة التنبؤ الاجتماعي بأكاديمية العلوم بموسكو، في تلك الفترة.

(165) راجع: (مقال السببية في العلوم الاجتماعية) Encyclopaedia 5/146, Art Causalité (sci Sociales).

وعن أهميته في فهم الظاهرة الاجتماعية.. وبين من يرده أو يفضل عليه أساليب الإحصاء والتفهم والتفسير بالوظيفة وبالغاية..[166].

ويظهر أنه في العلوم الاجتماعيّة لا يمكن الاستغناء عن التفسير السببيّ رغم استمرار قيام المشكلة المنهجيّة الرئيسية في هذا الباب: كيف نصل إلى التعليل السببيّ الصحيح انطلاقاً من العلاقات الإحصائية، وهي أصلاً تحتمل تعدداً في التفاسير العلّية؟[167] ودراسة دوركايم عن "الانتحار" مثال لذلك[168].

علم الاجتماع الديني:

يعتقد كثير من المفكّرين في وجود قوانين تحكم التطور الديني للإنسانية، لكنهم يختلفون في بيانها، فبعضهم يتجه إلى علم النفس، والبعض الآخر يستعين بعلم الاجتماع[169].

لفرُويد - مثلاً - نظرية في الموضوع تبدأ الدين بالطوطمية[170]. أما لاكراسري فقد ضمن كتابه "علم نفس الأديان" آراءً وأفكاراً وضعها على شكل

---

(166) Encyclopaedia 5/146, Art causalité (Sciences Sociales).

(167) Encyclopaedia 5/147.

(168) Encyclopaedia 5/147-148.

(169) راجع ملخصاً لها في:
Roger Bastide: *Eléments de sociologie religieuse*, p. 190 (مبادئ علم الاجتماع الديني)
لا أناقش هنا الكاتب ولا أفكاره عن الأديان. غرضي أن أبين كيف يسعى علم الاجتماع الديني إلى فهم ظاهرة "الدين" على العموم، وفي علاقته بالمجتمع خاصة، وكيف يصل إلى وضع شكل من المبادىء والقوانين في الموضوع. وانظر: امزيان. **منهج البحث الاجتماعي**، ص238-239.

(170) Sigmund Freud. *Eléments de sociologie religieuse*, p. 190-191 (1856-1939) فـي البداية تخصص "فرويد" في طب الأعصاب، ثم انتقل إلى الطب النفسيّ. بدأ مشواره العلمي بدراسة الهيستريا واستعمال التنويم المغناطيسي. توصّل إلى طريقة أصيلة لاستكشاف اللاوعي، وميّز بين الأنا، والهو، والأنا الأعلى. كانت نظريته في التحليل النفسي في البداية عبارة عن علاج للعصاب عن طريق توعية المريض بالصراع الداخلي الذي سبب هذا الاضطراب. لكن منذ سنة 1913 حاول فرويد تطبيق هذه النظرية على ظواهر الاجتماع والدين والفن والأخلاق... أي صارت نوعاً من الميتافيزيقيا. له: **تفسير الأحلام**. **الطوطم والمقدس**. **موسى والتوحيد**. **الأزمة في الحضارة**. **علم نفس الحياة اليومية**.

قوانين، منها - مثلاً - أن التاريخ الديني يعرف تناوباً وتداولاً بين مرحلتين: مرحلة الفوران والحماسة للدين، ثم مرحلة الخمول والفتور[171].

ومما يلاحظ في التاريخ الديني للإنسان أن الغريزة الدينية أو الشعور الديني لا يموت عند الأفراد، الذي يموت هو دِين معيّن، أو عقيدة معيّنة[172]. ولعلماء الاجتماع نظريات أخرى أوردها المؤلف[173].

هذا كلّه جاء في الفصل الأخير المعنون بـ: قوانين التطور الديني. لكن هذا لا ينفي - يقول الكاتب - تعقّد الموضوع وتركيبه[174]، وهو ما يضع حدوداً لمقدرتنا على الوصول إلى القوانين، ولقدرتنا أيضاً على استشراف مستقبل الظاهرة الدينيّة، دون أن يعني ذلك غياب هذه القدرة بالكامل. يقول باستيد في الخاتمة ما معناه باختصار: الحياة الدينيّة ليست حياة عقلية ونفسية فقط، بل تتجسد أيضاً في جسم مادّي (هو بالنسبة إلى المسيحية): الكنيسة، والشعائر، والتمثلات أو التصورات الجماعية.

هذه المؤسسات والاحتفالات والطقوس والأساطير، باعتبارها ظواهر اجتماعية، تخضع لنوع من القانون الذي يقوم علم الاجتماع الديني بدراسته ووصفه... وهذا غير تفسير الدين ذاته. ونحن حين نخضع الأحداث الدينية لنوع من الحتمية، فلأن العلم يتعلق بالقواعد، بالجانب الضروري والثابت للأشياء، فهذا موضوع علم الاجتماع. لكن إذا كان في الدين جانب من المطلق والنفسيّ والخفيّ والفرديّ.. فهذا معناه أن القوانين التي يخضع لها التطور الديني غير حتمية بالكامل، وأن جانباً في الأديان يتضمن الاحتمال، وهو غير قابل للتوقع والاستشراف، ولذلك فعلم الاجتماع الديني يلاحظ ذلك دون أن يكون قادراً على تفسيره[175].

(171) *Eléments de Sociologie religieuse*, p. 192.

(172) *Ibid.*, p. 192.

(173) راجع كتاب باستيد: Roger Bastide: *Eléments de sociologie religieuse*, p. 192-198 باستيد عالم اجتماع فرنسي، وقد ترجم كتابه هذا إلى العربية، وصدر عن مكتبة الأنجلومصرية.

(174) *Eléments de sociologie religieuse*, p. 198.

(175) *Ibid.*, p. 199.

الظواهر المحدودة:

وهكذا لا تكاد تسلم ظاهرة بشريّة من الدراسة والبحث بغرض اكتشاف قوانينها ومنطقها الداخلي، وإدراك اتساقها وكيفية تطورها... بمعنى آخر اكتشاف درجة ما من النظام والترتيب فيها.

من ذلك الظواهر المحدودة، مثل:

أ. **المجموعات الصغيرة**، أي الجماعة التي هي أصغر من المجتمع أو الأمّة. فهذه تدرس وتوضع لها بعض القوانين فيما يُعرَف بـ: حركية المجموعات[176].

ب. **الصراع الاجتماعي**: تكشف نظريات الصراع الاجتماعي - داخل المجتمع الواحد - عن أن ثمّة منطقاً يوجّه هذا الصراع ويكشفه، وأنه ليس فوضى صِرفة، بل هو صراع له قواعد تمكّن من فهمه وتأمله[177].

ج. **التصوّف**. وأعني هنا التصوف العام الذي نجده في أديان مختلفة، كالمسيحية والبوذية... أي التصوف من حيث هو نشاط إنساني. فقد كتب أيجرتر دراسة جيدة عن التصوف، واستعرض مختلف النظريات التي تفسره، وتكلم عن مظاهره، ثم ميز بين التصوف الحقيقي أو الصادق وبين التصوف الكاذب أو المريض، وأخيراً ختم كتابه بقواعد ومبادىء في الموضوع، هي أشبه بالقوانين[178].

إذن للوجود البشريّ نظام عامّ يحكمه، وما تلك العلوم - التي عرضتُ لبعضها - إلا محاولات للكشف عن هذا النظام.

وحتى تطمئن قلوبنا إلى هذه الحقيقة، وإلى صدقها وثباتها، أحب أن أتوجه بالقارئ إلى الكتاب العزيز، فنقلب صفحاته ونتدبر آياته... عسى أن يكون فيه

---

(176) راجع: Encyclopaedia 10/p 971 et aprés, art dynamique des groupes.

(177) راجع: Encyclopaedia 6/341 à 351, art conflits sociaux، وقارن ذلك بظاهرة أخرى هي: في الموسوعة نفسها: art conformité et déviance, vol. 6, p. 355-358.

(178) انظر: Emmanuel Aegerter: Le mysticisme (التصوف) والكاتب مختص في تاريخ الأديان، خصوصاً في المسيحية.

هدى لنا، في طريقنا في هذا الوجود المُلْغز.

القرآن ومبدأ السننية:

سبق أن بحثت - بشيء من العجلة والاختصار - كيف تناول الكتاب العزيز قانون السببية، وبالخصوص في الطبيعة. أما الآن فقد رأيت أن أعرض - بشكل أكثر اختصاراً - لقضية مماثلة، وهي: هل تحدث القرآن عن قوانين تنظم الظاهرة الإنسانية، هل أشار إلى وجود هذه القوانين كما فعل بالنسبة إلى عالم الطبيعة؟

وهنا قد يتساءل القارئ كيف لنا أن نقحم القرآن الكريم في قضية كهذه، قضية تخص العلوم الإنسانية - كالتاريخ والاجتماع والاقتصاد. . -، وليس لها علاقة بمهمّة القرآن الأولى التي هي إرشاد البشرية إلى العقيدة الدينية الصحيحة التي بها فلاحهم، في الدنيا والآخرة. . .؟

والجواب: إن القرآن الكريم ولو أنه لم يكن أبداً كتاب بحث يعرض لتفاصيل العلوم والمعارف، إلا أن فيه تنبيهات واضحة على بعض القضايا المنهجية الأساسيّة التي تخص كثيراً من العلوم الإنسانية، بل لست أستبعد أن يكون هذا الكتاب العظيم يتضمن تنبيهات أخرى تتعلق - هذه المرة - بالعلوم التجريبيّة. . وهذا كله ليس بطريقة الكلام عن قاعدة جزئية أو علاقة علمية أو معادلة على نحو ما يرى بعض غلاة أرباب الإعجاز العلمي في القرآن. . بل المقصود أن في الكتاب الكريم إشارات وتوجيهات تخص القواعد الكبرى، أو بتعبير أدق: تخص المنهج. وكل من اتصل بالدراسات الإنسانية واطلع على بعضها يعرف - تمام المعرفة - أنها علوم نسبيّة، يقلّ فيها اليقين، وتكثر فيها الإشكالات، وتتضارب فيها النظريات. . ولذلك نحن بحاجة إلى مصدر أعلى نثق فيه ونطمئن إليه ونتخذه موجهاً عامًّا في طريقنا هذا. ولا يوجد مصدر أفضل ولا أثبت من الوحي الكريم. ولا خوف مطلقاً على هذه العلوم إذا استفتت الوحي في بعض القضايا المنهجية التي يحار العقل أمامها، وقد أثبتت التجربة التاريخية أن الحضارة التي أقامها القرآن هي التي اكتشفت المنهج التجريبيّ في العلوم، والذي على أساسه قامت المدنية الحديثة.

ومن هذه القواعد الكبرى التي تخص المنهج حقيقة أولية يثبتها القرآن، وهي أن الحياة الإنسانية تسير على قوانين وقواعد ثابتة، يسميها بالسنن، وبذلك فإن مبدأ السننية يقابل قانون السببية، بل هو - في الواقع - أعم منه.

ولا بأس أن أنقل للقارئ كلاماً جيّداً للأستاذ عبد الكريم زيدان في هذا المضمار، فقد تتبع بعض السنن التي أشار إليها القرآن، فقدمها وشرحها بالاستعانة بكتب التفسير، ومن كل ذلك تَكَّون له كتاب سماه: "السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية".

قال: "إن هذا العالم بكل ما فيه من نبات وجماد وحيوان وإنسان وأجرام سماوية، وما يصدر عن هذه الموجودات وما يتعلق بها ويحل فيها.. كل ذلك.. إنما يقع ويحدث وفق قانون عام دقيق ثابت صارم لا يخرج عن أحكامه شيء.. ولهذا القانون الذي أشرت إليه وجهان: الوجه الأول، هو الذي تخضع له جميع الكائنات الحية في وجودها المادي وجميع الحوادث المادية"[(179)].

"أما الوجه الثاني من القانون العام فهو الذي يتعلق بخضوع البشر له باعتبارهم أفراداً وأمماً وجماعات. وأعني بخضوعهم له خضوع تصرفاتهم وسلوكهم في الحياة وما يكونون عليه من أحوال، وما يترتب على ذلك من نتائج كالرفاهية أو الضيق في العيش، والسعادة والشقاء والعزّ والذل والرقيّ والتأخّر والقوّة والضعف، ونحو ذلك من الأمور الاجتماعية في الدنيا، وما يصيبهم في الآخرة من عذاب أو نعيم وفقاً لأحكام هذا القانون بوجهه الثاني. وهذا هو موضوع بحثنا في هذا الكتاب"[(180)]. وهذا القانون هو ما نعبّر عنه بسُنّة الله تعالى.

لكن ما الفرق بين هذين الوجهين من القانون العام، يجيب الكاتب: "كل الفرق بين الأحداث الكونية المادية وبين الأحداث الاجتماعية هو أن أسباب الأولى واضحة بيّنة مضبوطة، إذا عرفناها أمكننا الحكم بدقة على نتائجها

(179) زيدان. **السنن الإلهية**، ص 7.

(180) المرجع السابق، ص 12.

وميقات هذه النتائج... أما أسباب الأحداث الاجتماعيّة فهي بمختلف أنواعها - من سياسية واقتصادية وحضارية وعمرانية وغلبة ونصر وهزيمة وخذلان..- أسباب دقيقة وكثيرة ومتشعّبة ومتشابكة، وقد يعسر على الكثيرين الإحاطة بها تفصيلاً. ولكن مع هذا العسر يمكن للمتأمل الفاحص الدقيق أن يعرفها ويحيط بها علماً، كما يمكنه الجزم بحصول نتائج معيّنة بناء على أسباب معيّنة، وإن لم يمكنه الجزم بميعاد حصول هذه النتائج، فنستطيع مثلاً أن نحكم على وجه الجزم واليقين بزوال حكم أو سلطان إذا وجدناه قائماً على الظلم والإرهاب، وإن كنا لا نستطيع تحديد وقت زواله على وجه الدقة والضبط كما نحدد ميعاد غروب الشمس أو شروقها... ومن أجل هذا الفرق بين الأحداث الكونية المادية وبين الأحداث البشرية يغفل الناس كثيراً عن سنة الله في الاجتماع البشري وفي تصرفات وسلوك الأفراد والأمم، ويظنّون أن أمورهم لا تخضع - كما تخضع الظواهر الكونية - لقانون الأسباب والمسببات"[181].

وقد عرض الكاتب لهذه السنن، وجعل لكل سنّة فصلاً خاصّاً، فمن ذلك مثلاً: سنّة الله في التدافع بين الحق والباطل. سنّة الله في الظلم والظالمين. سنّة الله في الترف والمُتْرَفين...

نماذج من السنن القرآنية:

تحدّث القرآن كثيراً عن سنن الأنفس والمجتمعات، وخصوصاً عند ذكر الإنسان وفي ثنايا التعليق على الأمم الماضية وكيف عملت مع أنبيائها. حتى أمثال القرآن يضربها الباري سبحانه للناس لأجل الاعتبار، ولأجل اتخاذها سنناً[182]. ولذلك فالتاريخ موضوع قرآنيّ مهم جداً، وليس أدَلّ على ذلك من هذه المساحة الواسعة التي يشغلها الحديث عن الأمم الغابرة في القرآن، يقول إقبال: "والتاريخ، أو بتعبير القرآن: أيام الله، هو ثالث مصادر المعرفة الإنسانية (يعني بعد الوحي والحسّ) بناء على ما جاء في القرآن. من أهم أصول

---

(181) المرجع السابق، ص 24.

(182) ابن تيمية. **الفتاوى**، ج36، ص237-238.

التعاليم التي جاء بها القرآن أن الأمم تحاسَب بمجموعها، وأن العذاب يُعجَّل لها في الحياة الدنيا بما اكتسبت من سيئات. ولكي يؤكد القرآن هذا المعنى فإنه دائب الإشارة إلى الأمم الخالية، داعياً إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وحاضرهم"[183].

يقول الله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الروم: 8-9]. ويقول جل جلاله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: 109-111].

هكذا يدعو القرآن الناس إلى السير في الأرض بعقول منتبهة وقلوب متفتحة لأخذ العبرة من الماضي عسى أن تفيدهم في المستقبل: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46].

وما أشد إلحاح القرآن على هذه الدعوة وتكراره لأمر السير في الأرض وتأمل حوادثها الماضية[184]. يقول سيد قطب: "الأمور لا تمضي في الناس جزافاً، والحياة لا تجري في الأرض عبثاً، فهناك نواميس ثابتة تتحقق، لا تتبدل ولا تتحول. والقرآن يقرر هذه الحقيقة، ويعلمها للناس، كي لا ينظروا الأحداث فرادى، ولا يعيشوا الحياة غافلين عن سننها الأصيلة، محصورين في

---

(183) إقبال. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ص 159.

(184) انظر الآيات: فاطر 44، الأنعام 11، النحل 36، غافر 82، 21، محمد 10، الروم 42.

فترة قصيرة من الزمان، وحيز محدود من المكان. ويرفع تصورهم لارتباطات الحياة وسنن الوجود، فيوجههم دائماً إلى ثبات السنن واطّراد النواميس. ويوجّه أنظارهم إلى مصداق هذا فيما وقع للأجيال قبلهم، ودلالة ذلك الماضي على ثبات السنن واطراد النواميس"[185]..

إن هذه السنن واحدة في الماضي والحاضر، وفي المستقبل أيضاً: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: 38]. ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِٱلسَّيِّئَةِ قَبْلَ ٱلْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ ٱلْمَثُلَٰتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الرعد: 6]. يقول سيّد قطب: "إن القرآن ليربط ماضي البشريّة بحاضرها، وحاضرها بماضيها، فيشير من خلال ذلك كله إلى مستقبلها. وهؤلاء العرب الذين وجه إليهم القول أول مرة لم تكن حياتهم، ولم تكن معارفهم، ولم تكن تجاربهم - قبل الإسلام - لتسمح لهم بمثل هذه النظرة الشاملة"[186] في نحو قوله تعالى:

﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: 137].

بل إن القرآن الكريم أشار إلى قواعد جزئية في التاريخ البشريّ، ولم يكتف بتقرير القاعدة الكبرى التي تقول بأن هذا التاريخ يسير وفق نظام وسنن. يقول إقبال - في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [الأعراف: 34] -: هذه الآية "مثل من أمثلة الأحكام التاريخية العامة يتجلّى فيه التعيين والتحديد، وهي في صيغتها البالغة الإيجاز توحي بإمكان دراسة حياة الجماعات البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية"[187].

ومن هذه القواعد الجزئية، أو السنن:

- ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة: 251].

---

(185) قطب. **في ظلال القرآن**، ج6، ص708، عند تفسيره لآية 44 من سورة فاطر.

(186) المرجع السابق، ج2، ص83، آل عمران 137.

(187) إقبال. **تجديد الفكر الديني**، ص 160.

- ﴿ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 40].

- ﴿إِن يَمۡسَسۡكُمۡ قَرۡحٞ فَقَدۡ مَسَّ ٱلۡقَوۡمَ قَرۡحٞ مِّثۡلُهُۥۚ وَتِلۡكَ ٱلۡأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيۡنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمۡ شُهَدَآءَۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: 140].

- ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗۖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾ [الأنفال: 25].

- ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ﴾ [الأنفال: 53].

- ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ﴾ [هود: 118-119].

- ﴿قَدۡ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّقۡفُ مِن فَوۡقِهِمۡ وَأَتَىٰهُمُ ٱلۡعَذَابُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ [النحل: 26].

- ﴿ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعۡضَ ٱلَّذِي عَمِلُواْ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ﴾ [الروم: 41].

- ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ وَقَالُواْ نَحۡنُ أَكۡثَرُ أَمۡوَٰلٗا وَأَوۡلَٰدٗا وَمَا نَحۡنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ [سبأ: 34-35].

وفي القرآن تنبيهات أخرى على الجانب النفسي للإنسان، أي طبيعة ونوع تركيبه النفساني، فهذه سنن نفسية، وما سبق سنن تاريخية واجتماعية. من ذلك:

- ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلۡإِنسَٰنَ ضُرّٞ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيۡهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعۡمَةٗ مِّنۡهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدۡعُوٓاْ إِلَيۡهِ مِن قَبۡلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادٗا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾ [الزمر: 8].

- ﴿لَّا يَسۡـَٔمُ ٱلۡإِنسَٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلۡخَيۡرِ وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ فَيَـُٔوسٞ قَنُوطٞ وَلَئِنۡ أَذَقۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنَّا مِنۢ بَعۡدِ ضَرَّآءَ مَسَّتۡهُ لَيَقُولَنَّ هَٰذَا لِي وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةٗ وَلَئِن رُّجِعۡتُ إِلَىٰ

رَبِّيٓ إِنَّ لِي عِندَهُۥ لَلۡحُسۡنَىٰۚ فَلَنُنَبِّئَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِمَا عَمِلُواْ وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنۡ عَذَابٍ غَلِيظٖ وَإِذَآ أَنۡعَمۡنَا عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ أَعۡرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٖ﴾ [فصلت: 49-51].

- ﴿وَلَوۡ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزۡقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٖ مَّا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرُۢ بَصِيرٞ﴾ [الشورى: 27].

- ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعٗا وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ. . .﴾ [المعارج: 19-22].

- ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِي كَبَدٍ﴾ [البلد: 4]. أي في تعب.

- ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ﴾ [العلق: 6].

- ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٞ وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٞ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلۡخَيۡرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: 6-8]. والخير - هنا - هو المال.

بين السنن الإلهية والقوانين العلمية:

عند بعض الباحثين تفيد أكثر استعمالات لفظة "سنّة" ومشتقاتها في القرآن معنًى واحداً، وهو الطريقة والقانون[188]. ولذلك "جاءت كلمة سُنّة في القرآن الكريم عادة بمعنى ما بيّن الله للإنسانية من طرق واتجاهات الأمم السابقة التي جعلها الله قوانين ثابتة في البشر والوجود كله، دون أن تتغير هذه القوانين أو تتبدل"[189].

ثم إنني قرأت رأيًا للأستاذ فؤاد أبو حطب[190] يفرق فيه بين السنن الإلهية والقوانين العلمية، وهو رأي ذو وجاهة، أعني ينبغي دراسته جيّداً، فأحببت تسجيله هنا بلا تعليق، وعياً منّي بأن موضوع السنن في القرآن يحتاج إلى بحث بل إلى بحوث مستقلة. قال:

---

(188) هيشور، محمد. **سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها**، ص 24.

(189) المرجع السابق، ص 23.

(190) أستاذ علم النفس، كلية التربية، جامعة عين شمس، ورئيس قسم التربية وعلم النفس بكلية التربية والعلوم الإسلامية، جامعة السلطان قابوس، عمان. (الترجمة ملحقة بمقال المترجم له).

"يمكن القول إن تاريخ العلم - مساره وتطوّره - ما هو إلا محاولات تراكمية متتابعة للكشف عن هذه السنن الإلهية باستخدام أفضل الطرق المتاحة في كل عصر، وبالطبع تشمل هذه الطرق وسائل البحث وأدواته... إلا أن حدود وسائل المعرفة والبحث عند الإنسان - حواسّه وعقله - وقصور مناهجه ونقص أدواته تجعله يعجز عن الكشف "بيقين" كامل وبموضوعية مطلقة عن سنن الله، وكل ما تعينه عليه هذه الوسائل والمناهج والأدوات أنها توصله إلى ما يمكن أن نسميه قوانين العلم. وهذه القوانين يمكن النظر إليها - من الوجهة الإسلامية - على أنها صيغ يعبّر بها العلماء عن هذه السنن في حدود الممكن، وهي في جوهرها بنى معرفية بشريّة قابلة للتطوير والتحسين والتعديل، ولو أن بعضها على درجة من الثبوت النسبي. إلا أن هذه القوانين ليست بالطبع هي سنن الله. فهذه القوانين متغيرة وبعضها يثبت بطلانه في مراحل تاريخية متتابعة بينما سنن الله في خلقه ثابتة... قوانين العلم ما هي إلا الإسقاطات غير الكاملة لسنن الله على المستوى المعرفي، وهي لا تتداخل كلية، ولا تتطابق تماماً مع هذه السنن بحكم التحسن التدريجي الذي يطرأ على القوانين العلميّة النسبية الاحتمالية - كعمليات بشرية - في مقابل الثبات البديهي المطلق لسنن الله - كقوانين إلهية -. وهذا التداخل الجُزْئي، أو بالأحرى ما يمكن أن يسمى الارتباط غير الكامل بين السنن الإلهية والقوانين العلمية، دليل على النقص البشري في مقابل الكمال الإلهي"[191].

علم السنن:

هذا الحديث القرآني المستفيض عن سنن الله سبحانه في الأمم والأنفس والآفاق هو الذي جعل الإمام محمد عبده يدعو إلى تأسيس علم مستقل، هو علم السنن الإلهية[192].

ويقول الدكتور علي جمعة: "موضوع السنن في القرآن يحتاج إلى تفسير

---

(191) مقال: أبو حطب، فؤاد. «معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس»، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد 64، ص 110-111، 1992. وراجع تفاصيل أخرى في المقال المذكور.

(192) هيشور. **سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها**، المقدمة، لعلي جمعة، ص8-9.

خاص للقرآن يُجلي مفهومها ويوضح حقائقها ومكنوناتها"[193].

وقد أثمرت هذه الدعوة، فاعتنى بعض الباحثين بالموضوع، وظهرت في هذا المجال كتب ودراسات حصرها الأستاذ جمعة فيما يلي:[194]

1 - سنن الله في المجتمع من خلال القرآن الكريم، للشيخ محمد الصادق عرجون.
2 - سنن الله في الآفاق والأنفس، لجَوْدَت سعيد.
3 - أسباب هلاك الأمم وسنّة الله تعالى في القوم المجرمين المنحرفين، لعبد الله التليدي.
4 - السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد، لعبد الكريم زيدان.
5 - عوامل فساد الأمم كما تصورها سورة الأعراف، لفايز صالح. (رسالة ماجستير بالأزهر).
6 - سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، لمحمد هيشور. (رسالة ماجستير بجامعة عين شمس بالقاهرة).

وأضيف إلى هذه اللائحة بحثين من رسائل الماجستير المقدمة إلى كلية الآداب بالرباط، وهما:

1 - نظام السننية في المذهبية الإسلامية وأثره في التغيير الاجتماعي، لعبد الرحمن قشيش.
2 - سنن التغيير التاريخي في القرآن الكريم، لأحمد شاكر.

لكن يبقى أن أكثر هذه البحوث قاصر عن بلوغ المعالجة المطلوبة للموضوع، وهي أيضاً بعيدة عن تحقيق أملنا في تأسيس علم السنن، يقول الأستاذ هيشور - عن بحثه -: "ولا يمكن الزعم أن موضوع السنن يوضحه بحث كهذا، وإنما يحتاج إلى جهود أكبر من ذوي الكفاءة والقدرة العلمية.. ولا زلنا نحسب أن موضوع السنن من أهم القضايا الجديرة بالبحث والدراسة

(193) المرجع السابق، ص 11.
(194) المرجع السابق، ص 10.

في القرآن الكريم التي غفل عنها المفكّرون والمفسرون... [و] الإشارات التي تضمنها القرآن إلى سنن الله تستوجب على المسلمين أن يجعلوا من السنن علماً من العلوم القرآنية"[195].

إذن ما زالت مهمة التأسيس مطروحة. ويخيل إلي أن هذا الهدف يمكن بلوغه إذا توفر باحثون لهم - بالإضافة إلى العلم بالقرآن وقضايا الدين - ثقافة صلبة في العلوم الإنسانية المعاصرة ومناهجها.

قيمة علم السنن القرآني:

يقول عماد الدين خليل تحت عنوان "القانونية التاريخية": "لأول مرة في تاريخ الفكر يكشف الغطاء أمام العقل البشري عن حقيقة منهجية على درجة كبيرة من الخطورة: إن التاريخ البشري لا يتحرك فوضى وعلى غير هدف، وإنما تحكمه سنن ونواميس كتلك التي تحكم الكون والعالم والحياة والأشياء، سواء بسواء، وإن الوقائع التاريخية لا تخلق بالصدفة، وإنما من خلال شروط خاصة تمنحها هذه الصفة أو تلك، وتوجهها صوب هذا المصير أو ذاك. القانون يحكم التاريخ، تلك هي المقولة التي لم يكن قد كشف النقاب عنها قبل نزول القرآن الكريم. إن كتاب الله يقدم أصول "منهج" متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، والانتقال بهذا التعامل من مرحلة العرض والتجميع فحسب إلى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية - التاريخية... وهذا يتمثل بالتأكيد المستمر في القرآن على قصص الأنبياء، وتواريخ الجماعات والأمم السابقة، وعلى وجود سنن ونواميس تخضع لها الحركة التاريخيّة في سيرها وتطورها، وانتقالها من حال إلى حال... إن المنهج الجديد الذي يطرحه القرآن يؤكد، أكثر من مرة، على أن التاريخ لا يكتسب أهميته الإيجابية إلا بأن يتخذ ميداناً للدراسة والاختبار، تستخلص منه القيم والقوانين التي لا تستقيم أية برمجة للحاضر والمستقبل إلا على هداها"[196].

---

(195) المرجع السابق، ص 32.

(196) خليل، عماد الدين. **حول إعادة تشكيل العقل المسلم**، ص 51-52. وقد فصّل المؤلف هذه القضية جيّداً في كتابه المعروف: **التفسير الإسلامي للتاريخ**. فراجعه إن شئت. =

وحين لم يَعُد العقل المسلم يعرف هذه السنن ويهتم بها ويوسع من تطبيقاتها.. دخل في مرحلة من العطالة والسلبية أثارت العلماء والمفكرين منذ عصر النهضة إلى الآن، حيث لا يزال السؤال يتكرر بلا جواب: "أين توهج العقل المسلم وقدراته الهائلة التي ربّاه عليها الإسلام؟ أين العقل القائس القادر على إدراك علل الأشياء.. المتبصر بأحوال الأمم والجماعات.. القادر على فهم السنن الاجتماعية والأسباب.. المتتبع للمسار الحضاري في نشوء وسقوط الحضارات..؟"(197).

وهذا نموذج ومثال لهذا العقل المفقود:

ابن خلدون يؤسّس للعلوم الإنسانية:

ابن خلدون(198) عبقرية فذّة، ليس لها مثيل في العصرين القديم والوسيط، فقد كان سابقاً على زمانه وعالمه بمراحل. تكمن عبقرية ابن خلدون في انتباهه إلى النظام الموجود في مختلف الظواهر البشرية، وفي تسجيله لهذا النظام في قوانينَ حقيقية، سياسية واجتماعية واقتصادية، وفي تعليله هذه القوانين وتفسيره لها... وكل ذلك في منهجية مضبوطة، وبروح علمية لا غبار عليها.

ولست أريد أن أعرض لعمل ابن خلدون وإنجازه الكبير الذي ضمنه "المقدمة"، فهذا ما تكفلت به عشرات الأبحاث والدراسات، وبلغات مختلفة،

= ولد عماد الدين خليل بالموصل بالعراق سنة 1939. حصل على دكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة عين شمس سنة 1968. أستاذ التاريخ ومناهج البحث في جامعة الموصل سابقاً. كتب عدداً من الأبحاث والمؤلفات في التاريخ والفكر والأدب الإسلامي والنقد. (عن الترجمة الملحقة بكتابه: حول إعادة تشكيل العقل المسلم).

(197) المرجع السابق، من مقدمة الأستاذ عمر عبيد حسنة للكتاب، ص 12.

(198) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (732-808هـ) أبو زيد، ولي الدين، الإشبيلي الأصل، التونسيّ، ثم القاهريّ، المالكيّ. عالم وأديب ومؤرّخ واجتماعي وفيلسوف. نشأ بتونس وطلب العلم بها، وسمع الحديث من الوادي آشي وغيره. تقلد بعض المناصب السياسية، واعتُقِل لفترة. تنقّل بين بلدان كثيرة: فاس، وغرناطة، وبجاية، والقاهرة، وبها تولى القضاء، وبها توفي أيضاً. له: **لباب المحصل في أصول الدين**. **رحلة ابن خلدون**. **التاريخ**... معجم المؤلفين، ج5، ص188.

لكنني أحب أن أقدم لنموذج من العلماء المسلمين الذين واصلوا البحث في "علم السنن" الذي أسّسه القرآن الكريم، وانتهوا إلى نتائج قيّمة.

كما أن عمل ابن خلدون مثال أصيل من تراثنا لتطبيق المقولة الأساسية في هذا المبحث، وهي أن الحياة الإنسانيّة، الاجتماعيّة والنفسيّة والسياسيّة. . .، لها نظام تسير عليه، ولها قوانين وقواعد تفسّرها وتوجّهها. .

استهل ابن خلدون كتابه بكشف ما ينبغي أن يكون عليه علم التاريخ، يقول: "إن فن التاريخ. . في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأُوَل. . وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق. ."[199].

ثم انتقل إلى بيان "فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام، وذكر شيء من أسبابها"[200]. لقد لاحظ ابن خلدون أن الخطأ أكثر ما يعرض للمؤرخين هو من جهة اعتمادهم على النقل والرواية فقط، و"الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرّد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلّة القدم. ."[201].

ومثل لذلك ابن خلدون بأمثلة كثيرة[202]، تكشف عن عقل منظم يتمتع بمَلَكة نقديّة قويّة ومعرفة عميقة بقوانين التاريخ والاجتماع البشريّيْن. أول هذه الأمثلة ما نقله المسعوديّ وغيره أن جيوش بني إسرائيل في مرحلة التّيه على عهد موسى عليه السلام زادوا على ستمائة ألف، ممن يحمل السلاح، ابن عشرين فما

---

(199) ابن خلدون. **المقدمة لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. ص20.

(200) المرجع السابق، ص 7.

(201) المرجع السابق، ص 7.

(202) المرجع السابق، ص 8-22، 27 ، فما بعدها.

فوقها[203]. يقول ابن خلدون إن العوائد المعروفة والأحوال المألوفة تنقض هذا الخبر، فهذا عدد كبير لا يمكن توفيره في تلك الظروف، يشهد على ذلك أن الفُرس - ودولتهم من أعظم الدول وأوسعها - لم تبلغ جيوشهم هذا العدد، بل أعظم ما كانت جموعهم بالقادسية، وكانوا مائة وعشرين ألفا[204]. "وأيضاً فلو بلغ بنو إسرائيل مثل هذا العدد لاتّسع نطاق مُلْكهم وانفسح مدى دولتهم، فإن العمالات والممالك في الدول على نسبة الحامية والقبيل القائمين بها في قلتها وكثرتها، حسبما نبيّن في فصل الممالك.."[205]. وأمر آخر وهو أن "الذي بين موسى وإسرائيل إنما هو أربعة آباء على ما ذكره المحققون، فإنه موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب، وهو إسرائيل... والمدة بينهما على ما نقله المسعودي.. (أن) مقامهم (إسرائيل وأولاده) بمصر إلى أن خرجوا مع موسى ﷺ إلى التيه (كان) مائتين وعشرين سنة... ويبعد أن يتشعب النسل في أربعة أجيال إلى مثل هذا العدد.."[206].

لقد كان ابن خلدون واعياً بأنه يؤسس - ولأول مرة - علماً جديداً، موضوعه: العمران البشري والاجتماع الإنساني[207]. لقد تساءل - مثلاً - لِمَ كان الربع الشمالي من الأرض أكثر عمراناً وسكاناً من الربع الجنوبي، ثم فسّر ذلك بنظرية تربط الجغرافيا والحالة الجوّية بأوضاع العمران. فالمعمور هو الوسط، لإفراط الحَرّ في الجنوب والبرد في الشمال[208]. وهكذا تحدّث عن

---

(203) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (توفي بمصر سنة 345 هـ)، مؤرخ، وإخباري، وصاحب فنون. تصانيفه كثيرة منها: **مروج الذهب**، وهو أشهرها. **التنبيه والأشراف. التاريخ في أخبار الأمم من العرب والعجم. فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف. ذخائر العلوم. الإبانة في أصول الديانة**... معجم المؤلفين ج7، ص80.

(204) ابن خلدون. **المقدمة**، ص 7.

(205) المرجع السابق، ص 8.

(206) المرجع السابق، ص 8.

(207) المرجع السابق، ص 29، ويجوز أن نعتبر عمل ابن خلدون تأسيساً ثانياً، على أن يكون في القرآن الكريم التأسيس الأول لهذا العلم، خصوصاً فيما يتعلق بالتاريخ وفلسفته وقوانين حركته، كما رأى ذلك عماد الدين خليل في كتابه: **حول إعادة تشكيل العقل المسلم**، ص51.

(208) ابن خلدون. **المقدمة**، ص 37-39.

تأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم، بل حتى في أخلاقهم، في تفاصيل كثيرة[209]. وبذلك وضع نظرية هامة - في الجغرافيا البشرية - سبق بها مونْتِيسكيو[210]. وهذا كله فكر جدّ متقدم.

ثم أخذ ابن خلدون يتكلم عن العمران البشري، فيما يشبه القوانين الاجتماعية، فكل فصل يتضمن بحثاً يجعل له عنواناً يلخّص مقاصده، وهذا العنوان هو في الحقيقة قانون اجتماعي أو تاريخي مصوغ صياغة جيدة، وبعد تقديم هذه القوانين يبدأ ابن خلدون في تعليلها وتفسيرها. وقد اخترت بعض العناوين التي استهل بها ابن خلدون فصول المقدمة، أعرضها للقارئ بلا شرح أو تعليق، لأنها بليغة في وصف عمل هذا العالم الكبير، ولمن شاء الاطلاع على التفاصيل يمكنه مراجعة المقدمة مباشرة:

- فصل في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، وأن البادية أصل العمران، والأمصار مَدَدٌ لها.
- فصل في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر.
- فصل في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر.
- فصل في العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه.
- فصل في أن الرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية.
- فصل في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها.
- فصل في أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم.
- فصل في أن المُلْك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمّة، فلا بدّ من عودته إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية.
- فصل في أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونِحْلته وسائر أحواله وعوائده.

---

(209) المرجع السابق، ص 62-65.

(210) Montesquieu: *De l'esprit des lois*, vol. 1, p. 373 et après.

- فصل في أن الأمّة إذا غُلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء.

- فصل في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية.

- فصل في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة المُلْك أصلها الدِّين، إما من نبوّة أو دعوة حق.

- فصل في أن الدعوة الدينيّة من غير عصبيّة لا تتمّ.

- فصل في أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها.

- فصل في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قَلّ أن تستحكم فيها دولة.

- فصل في أن من طبيعة المُلك الترف والدعة والسكون.

- فصل في أنه إذا استَحكمتْ طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدَّعَة أقبلت الدولة على الهرم.

- فصل في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص.

- فصل في أن نَقْص العطاء من السلطان نَقْصٌ في الجباية.

- فصل في أن الظلم مُؤْذِن بخراب العمران.

- فصل في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع.

- فصل في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مُؤْذنة بفساده.

- فصل في أن الفِلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو.

- فصل في أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحَضَريّ وكثرته.

- فصل في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلّة بالتعليم.

- فصل في أن الشدّة على المتعلمين مضرّة بهم.

هكذا توزّعتْ نظريات ابن خلدون بين منهج البحث التاريخيّ وفلسفة التاريخ وعلوم الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس الاجتماعي والتربية والجغرافيا البشرية وعلم السياسة.. في كل هذه المجالات - وفي غيرها - كان ابن

خلدون يحاول استشفاف القوانين والقواعد التي تفسر الظاهرة الإنسانية وتعللها.. في كلها كان يبحث عن أوجه النظام وسط ركام من الحوادث المتفرّقة والمتشتتة التي لا يبدو أن هناك روابط تجمع بينها.

المبحث الثالث

هل يعرف الوجود الفوضى؟

انتهينا في المبحثين السابقين إلى أن النظام مبدأ عام، وأنه أساس لعالم الأشياء ولعالم الإنسان، حيث لا تجري الظواهر في هذين العالَمَيْن عبثاً، بل لها منطق يحكمها وقانون ينظمها.

ولكن ثمّة سؤال وجيه قد يخطر ببال القارئ المتأمّل وهو: هل توجد ظواهر - مادية أو إنسانية - لا تخضع لأي نظام ولا تسير وفق أي قانون؟ ألا يحتمل أن يكون بعض الوجود مجرّد فوضى، وأن يكون بعض ما يحدث فيه يحدث على غير طريق ولا سنن، فيكون عشوائيًّا؟

هذا سؤال مشروع، ويزيد من شرعيته أن في أدبيّات العلوم التجريبية والإنسانية حديث عن الفوضى، ولو أنه محدود، بل ربما لم يسمع به كثير من الناس من المثقفين وعامة القرّاء، إلا أنه حديث موجود.

يوجد - مثلاً - مذهب فلسفي واجتماعي يُعرف بـ"الفوضوية". ومنذ منتصف السبعينات - من القرن العشرين - ظهر ما سمي بـ" نظريّة الفوضى"، وهي نظريّة تنتمي إلى مجال العلوم الرياضيّة والتجريبيّة، ولكنها امتدت إلى بعض العلوم الإنسانيّة. سأدرس هاتين النظريتين: الفوضويّة، "والفوضى". ومن خلال ذلك سأجيب عن السؤال السابق: هل للفوضى والعشوائية وجود في الكون؟

وسنرى الآن - تمهيداً لذلك - رأي أحد كبار فلاسفة العالم القديم في الموضوع.

النظام والفوضى عند القديس أغسطين:

من أهم الأفكار التي يتأسس عليها النسق الفلسفي لأغسطين[211] فكرة النظام[212]. والخصيصة الأولى لهذا النظام الكونيّ هو الكلية Totalité، فلا شيء يوجد خارج هذا الكون الذي هو الكل، وكل شيء داخل هذا الكل يخضع للنظام[213]. حتى الإنسان مدعوّ إلى احتلال موقعه المحدد في النظام الكوني، وإلى تكييف أعماله وآماله مع هذا النظام[214]. فالفضيلة هي خضوع الهوى للنظام، كما أن الخير هو أن تحب الأشياء حبّاً يطابق النظام[215]. هذا هو أساس الأخلاق عند أغسطين: التوافق المطلق مع النظام، وهو مركوز في أعماق نفوسنا، كما هو صورة عن القانون الإلهيّ الخالد[216].

لا يعترف أغسطين بأي نوع من الفوضى في الكون. المخلوقات الدنيا - مثلاً - تثبت مبدأ النظام كما المخلوقات العليا، وكل هذه العوالم تحظى برعاية الله تعالى[217]. وكل خروج عن النظام الكونيّ إنما يبدو لنا كذلك بحسب الظاهر لافي حقيقة الأمر، وسبب هذا البداء نقص في معارفنا يجعلنا نتصور أن هذا الخروج فوضى. ولذلك فالخطأ ERREUR ليس شذوذاً وزيغاً إذا اعتبرنا الشيء الذي أنتج الخطأ والشيء الذي ينتجه الخطأ، فهنا يكون الخطأ

---

(211) Saint Augustin (354- 430م) فيلسوف كبير وصاحب فكر ديني متقدم، وهو من أهم الفلاسفة الدينيين في تاريخ المسيحية. ولد بإفريقية - تقريباً تونس حالياً -، في البداية درّس البلاغة بقرطاجة وروما وميلانو، وكان يعتنق المانوية. لكنه بعد اكتشافه للأفلاطونية المحدثة تحول إلى المسيحية. وحين رجع إلى إفريقية انخرط في سلك الرهبانية، ونشط كثيراً في المجال الديني. ثم أصبح أحد أهم الشخصيات الدينية في الغرب المسيحي، ودخل في جدل كبير مع المانوية، ومع الفرق المخالفة للكاثوليكية الرومانية. أهم كتبه: **مدينة الله. الاعترافات. التثليث. في العقيدة المسيحية**...

(212) *La philosophie, de Platon à st Thomas*, p. 244.

(213) *La Philosophie*, p. 245.

(214) Etienne Gilson: *Introduction à l'étude de saint- Augustin*, p. 154. (مدخل إلى دراسة فكر القديس أغسطين، لإتيان جلسون)

(215) *Ibid.*, p. 218.

(216) *Ibid.*, p. 168.

(217) *La philosophie*, p. 245-246.

حلقة في سلسلة معيّنة، فيدخل من جديد تحت نظام مّا[218]. حتى المدينة المادية، أو مدينة الإنسان على الأرض - أي التي تقابلُ عند أغسطين مدينة الله أو مدينة السماء -، تحتفظ بقدر من النظام[219].

النظام هو خصيصة الوجود، وليس للعشوائيّة والفوضى وجود.

الفوضوية:

أدّت الليبراليّة - خصوصاً بعد نجاح الثورة الفرنسية - إلى نشوء وضع متناقض، فالتنظيم السياسي للمجتمع - في صورة الدولة - قائم على شعارات الحريّة والمساواة والأخوّة، بينما تستمر الحياة الاجتماعيّة مطبوعة بالعبودية الاقتصاديّة: الذين لا يملكون "عبيد للذين يملكون"[220].

هذا الوضع الجديد في علاقة الدولة بالمجتمع أدى إلى ظهور إيديولوجيات متنوعة، ماركس[221] مثلاً دعا إلى إعادة إدماج الدولة في المجتمع، بينما قال الفوضويون بكل بساطة: لماذا لا نتجاوز الدولة، بإزالتها ومحوها، وننظم

---

(218) *Ibid.*, p. 245، يذكرني هذا بالدور الذي أدته في علم النفس دراسة الحالات العقلية والنفسية الشاذة والمريضة. فمن خلال هذه النماذج غير الطبيعية أمكننا أن نعرف الكثير عن خصائص الشخصية السويّة، وما هي مواصفات "الحدث" النفسي، أي كيف يتصرف الشعور أو الأنا. . بمعنى عام أمكننا فهم أشياء كثيرة عن عالم النفس. حتى إنه من أهم الانتقادات الموجهة إلى نظرية التحليل النفسي أنها تغالي كثيراً في استخدام هذا الأسلوب: استنتاج الصواب من الخطأ.

(219) *Introduction à l'étude de St-Augustin*, p. 229.

(220) Henri Arvon: *L'anarchisme*, p. 8.

(221) Karl Marx (1818-1883) فيلسوف واقتصاديّ وسياسيّ ألمانيّ. درس القانون والتاريخ والفلسفة، ثم اكتشف فكر هيغل وفيورباخ. كانت أطروحته الجامعية عن ديموقريطس وأبيقور. اشتغل بالصحافة، وأسس مع إنكلز المادية التاريخية، ونشرا معاً البيان الشيوعي. وقد عاش ماركس بباريس وبروكسيل وكولونيا قبل أن يستقر بلندن، وبها توفي. يُعتبَر ماركس واحداً من أهم المفكرين الذين أثّروا في عالم القرنين 19 و 20. له أعمال كثيرة، منها: **حول المسألة اليهودية. الإيديولوجيا الألمانية. مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي. رأس المال. صراع الطبقات بفرنسا. الحرب الأهلية بفرنسا. مساهمة في نقد فلسفة القانون عند هيغل.**

المجتمع وفق مبادئ تعلو على الدولة[222]. ولذلك فإن القضية المركزيّة للفوضويّة هي احتفاظ الفرد بحريته واستقلاله الذاتي.

ويجد هذا المذهب أسسه في:

أولاً - الفردانية العقلانية. فهذا الاتجاه يمكن أن يؤدي إلى أفكار الفوضوية، وذلك لأنه ينبني على فكرة أن الإنسان حرّ عاقل، إذا احتاج إلى جماعة يمكن أن ينشئ معها عقداً اجتماعيًا، فإذا لم يجد في هذا العقد ما يريد يصبح من حقه أن يفسخه ويثور عليه. لقد نقدت الفوضويّة مبدأ العقد الاجتماعي وبينت كيف أنه يحمل بذور فنائه[223].

ثانيا - المثالية، خصوصاً الألمانية. فالعقل الذي تصوره هيغل - وهو الأصل بالنسبة للواقع الموضوعي - تحوّل عند الكثير من تلامذته إلى العقل الإنساني، ثم عند آخرين إلى الأنا LE MOI[224].

كثير من المفكرين نظّروا للفوضوية، من بينهم ستيرنر[225]، فهذا أهم فيلسوف فوضويّ أعلى من شأن الفرد وبيّن أيضاً أن جوهر الوجود هو تحقيق الفردانية، وذلك بوعي الذات وعياً كاملاً يتجاوز مفاهيم الدولة والمجتمع والإنسانية. ومنهم أيضاً برودون[226]، صاحب الكتاب المشهور: فلسفة البؤس، والذي ردّ عليه ماركس بكتاب آخر هو: بؤس الفلسفة. تدور فلسفته حول فكرة العدالة، فهي الكفيلة بتحقيق التوازن المطلوب بين كل القوى المتناقضة داخل

---

(222) *L'anarchisme*, p. 10-12.

(223) *Ibid.*, p. 14-16.

(224) *Ibid.*, p. 17.

(225) Max Stirner (1806-1856) فيلسوف ألماني نقد الليبرالية في أهم كتبه: **الواحد وميزته**، خصوصاً عند فيورباخ.

(226) Pierre- Joseph Proudhon (1809-1864) مفكّر فرنسي، من الطبقة العاملة. عمل محرراً بعدد من الصحف، وكان نائباً بالجمعية الوطنية (البرلمان الفرنسي). وسجن لمعارضته لويس بونابرت، أسس نظام التعاضدية - في التأمين -، والنقابة العمالية.. له: **ما هي الملكية؟ الفكرة العامة للثورة في القرن 19. حول العدل في الثورة والكنيسة. عن المبدأ الفيدرالي وضرورة تأسيس حزب الثورة**...

المجتمع، مما يسمح بمحو الدولة. ومنهم باكونين[227] الذي آمن بسلوك طريق القوة والعنف لتحقيق آمال هذا الفكر، له ما يمكن تسميته بـ"الفوضوية الشيوعيّة"[228].

على المستوى السياسي يتأسس الخطاب الفوضويّ على مفاهيم: العقد الحرّ، والفيدراليّة، والاشتراكيّة، ونقد الديموقراطيّة. وله آراء في تنظيم الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وبعض الفوضويين يرفض في المجال المالي الفائدة على القرض[229].

عمليّاً انصب تأثير الفوضوية على "الجمعية الدولية للعمال"، وهي جمعيّة نقابيّة. ثم اتخذت من استخدام القوة سبيلاً لها، وقامت بسلسلة من الاغتيالات قبل أن تنكفئ من جديد على العمل النقابي في أوساط العمال[230].

ولعلّه بهذا العرض السريع يتضح أن في وسم هذا المذهب بالفوضى مبالغة بيّنة. بل يبدو لي أن في الفوضويّة عناصر إيجابية، منها اعتبار الفرد، والتأكيد على حرية الفكر والعقل، والإعلاء من شأن العدالة، فالفوضويّة تعادي كل أشكال التسلط من معتقد أو تنظيم أو دولة أو قانون.. وإن كانت تتطرف في ذلك أحياناً. وللفوضوية أيضاً أفكار عن شكل الحياة الإنسانية، في مختلف مناحيها، وهي بديل عما عرفه الغرب، ولذلك هي جديرة بالتأمل. ويمكن للفكر الإسلامي الحديث - في سعيه لوضع تصور عن الحياة السياسية والاقتصادية البديلة - أن يستفيد من الفوضوية، في بعض الجوانب، فهذه

(227) Michell Bakounine (1814-1876) ثوري فوضوي من روسيا. كان ضابطاً ببلده ثم ترك الجيش، وهاجر إلى أوروبا حيث عاش بين برلين وجنيف وباريس وإيطاليا. التقى بماركس وبرودون وتحت تأثيره انتمى إلى الفوضوية. نشط كثيراً بالحركة الدولية للعمال وبالحركة الاشتراكية في أوروبا وروسيا، وسجن بسيبيريا. له: **الدولة "والفوضى". بلدية باريس ومفهوم الدولة. حول التعاون**...

(228) *L'anarchisme*, p. 31-56 من المنظّرين الآخرين: كودوان William Godwin (1756-1836)؛ تولستوي (1828-1910) Léon Tolstoï في جانب من فكره فقط. سوريل Georges Sorel صاحب الكتاب المعروف: أفكار عن العنف.

(229) راجع: *L'anarchisme*, p. 67-81.

(230) *Ibid.*, p. 92-123.

انتقدت الدولة، وخصوصاً القومية، وهي الشكل المعروف إبان ازدهار المذهب، أي في القرن التاسع عشر، ولا يزال هذا الشكل مستمراً إلى اليوم، وإن كان مقبلاً على تغيّرات كبيرة.

والآن - بعد مرور حوالى قرن على أفول الفوضوية - تُذكّرنا التطورات الحالية في تفتّت الدولة وقهر الحضارة للإنسان ولإنسانية الفرد.. بأن في بعض أفكار الفوضوية جانباً من الصواب. فكأنها كانت قد استشعرت أزمة الحضارة التي يسير إليها الغرب، وهي الأزمة التي تكشفت فعلاً طيلة القرن العشرين. ولكن الحصار الفكريّ والسياسيّ الذي تعرضت له الفوضوية من طرف المذهبين الرئيسين: الليبراليّ والشيوعيّ، أدى - مع العوامل الذاتيّة التي تعود إلى المدرسة نفسها - إلى انحسار الفوضوية فكراً وتأثيراً.

إذن، لا تهدف الفوضوية إلى إزالة النظام من الحياة الإنسانية وفتح الطريق للفوضى والعبث.. بل هي تقصد إلى إحلال نظام جديد محلّ النظام القديم.. النظام - إذن - هو مبدأ اجتماعيّ ضروريّ، ويبقى أن الأمر يتعلق دائماً بالجواب عن سؤال: أي شكل من تنظيم الحياة الإنسانية ينبغي أن يسود؟

نظرية الفوضى:

يشكّل ظهور علم الفوضى Science du chaos نوعاً من التحوّل في العلم الغربي الذي كان كمّيًا بالدرجة الأولى، ينزع نحو حساب الكم ودراسته، ويهمل الكيف والخصائص الكيفيّة للأشياء. ومن نتائج هذه النظريّة أيضاً أنها أعادت الاعتبار للصيرورة والحركة والتغيّر، بعدما كان العلم الكلاسيكي يطور رؤية للطبيعة تتميز بالثبات والتوازن والاستقرار. ولذلك فإن "الفوضى" "بالنسبة لبعض الفيزيائيين، علم للصيرورات والتطورات أكثر مما هو علم للأحوال المستقرّة، وهو أيضاً علم دراسة التحول نفسه قبل أن يكون علم الكينونة الذي يدرس هذا الشيء الذي يتحوّل"[231].

---

(231) (نظرية الفوضى: نحو علم جديد) James Gleik: *La théorie du chaos. Vers une nouvelle science*, p. 20، وتلك ترجمة تقريبية لهذا النص: "Pour certains physiciens,

تهتم نظرية الفوضى بالقسم غير المنتظم في الطبيعة، وبالظواهر التي لا تستقر على حال محددة ولا تتغير بطريقة دورية. . أي الظواهر التي تبدو لنا عشوائيّة.

بداية الاهتمام بـ"الفوضى" تعود إلى الستينات، لكن هذا الاهتمام لم يستو علماً إلا في وسط السبعينات وبداية الثمانينات. ودراسات "الفوضى" الآن أصبحت عِلْماً له خبراؤه واختصاصيوه، ولا تحصى كثرة عدد المجلّات والمؤتمرات والباحثين والأقسام الجامعية التي تجرّدت لهذا العلم[232].

ورغم أن علماء كثراً من مختلف الدول - خصوصاً الاتحاد السوفياتي السابق، وفرنسا. . - [233] ساهموا في اكتشاف نظرية الفوضى، إلا أن ولادة هذا العلم تمّت أساساً بالولايات المتحدة الأمريكية. . فهناك يأتي على رأس المهتمين بهذا الوليد العلميّ الجديد: الجيش الأمريكي (خصوصا البحرية وسلاح الجوّ)، والمخابرات المركزية C.I.A، ووزارة الطاقة[234]. وهناك أيضاً ظهر أول مكتشف لظاهرة "الفوضى": لورنز[235].

اكتشاف لورنز:

مؤسّس النظريّة لورنز هو عالم رياضيات أجبرته ظروف الحرب العالمية الثانية على العمل بقسم الأرصاد الجوّية Météorologie التابع لسلاح الجوّ الأمريكي. وبعد انتهاء الحرب قرر لورنز التخصص بعلم الأرصاد، والبحث في الرياضيات عن أشياء أخرى قد تفيد هذا العلم. ثم التحق بالمؤسسة الشهيرة: معهد مساشوسيتس للتكنولوجيا[236].

---

le chaos est une science des processus plutôt que des états, une science du devenir plutôt que de l'étant".

Ibid., p. 19-24.

(232) *Ibid.*, p. 105.

(233) *Ibid.*, p. 19, 313.

(234) *Ibid.*, p. 19, 313.

(235) Edward Lorenz رياضيّ، من ولاية كونيكتكت بأمريكا. خريج معهد دارتموث سنة 1938. أهم أعماله اكتشافه لظاهرة الفوضى. كان لا يزال حيًا إلى حدود نهاية الثمانينات.

(236) *La théorie du chaos*, p. 29، أما المعهد- المعروف اختصارا بـ M.I.T - فمدرسة =

ورث لورنز عن عمله بسلاح الجوّ الاهتمام بمشكلة معقدة - ولكنها مهمة جدًا - وهي: مشكلة التنبؤ بالأحوال الجوية. بالنسبة لعلماء الأرصاد في تلك الفترة لا يوجد توقّع علميّ - بمعنى الكلمة - بمستقبل التغيرات الجوية، بل فقط حدس وتخمين للتقنيين[237].

تساءل لورنز إذا كانت القوانين التي تحكم التغيرات الجوية هي نفسها التي استعملها علماء الفلك، أي قوانين فيزيائية، وسمحت لهم بالتنبؤ الصحيح بحركات الأجرام.. فلِمَ لا تعطي النتيجة نفسها فيما يخص الجوّ؟ لقد سمح ظهور الكومبيوتر في الخمسينات بدراسة هذا الأمر، فهذا الجهاز بالنسبة لكثير من العلماء نوع من العقل الجبّار الذي تَصوَّره لابلاص، وعقد عليه علماء بارزون - أمثال نومان[238] - آمالاً كبيرة تبدأ من فهم دينامية الجوّ - مجرّد الفهم - إلى التحكم بالطقس وتدبير أمر المطر. وكانت الطريقة - طريقة العمل - هي المحاكاة Simulation، أي أن الكومبيوتر يجتهد في تقليد الجوّ الواقعيّ، ويتم ذلك بوضع نموذج يشبه الجو، وبعد إدخال هذا النموذج في الجهاز تتم مراقبة كيف يعمل ويتطور[239].

في سنة 1960 وضع لورنز نموذجاً يحاكي - ما أمكن - الواقع، واختار لذلك اثني عشر معادلة تربط بين درجة الحرارة والضغط وسرعة الرياح[240]. وكان هذا النموذج صحيحاً على الجملة لأن الكومبيوتر أعطى نتائج تماثل الحالة الجوّية على الأرض[241].

= أمريكية تأسست بالكامبريدج بولاية مساشوسيتس سنة 1861. وتخصصت في العلوم الفيزيائية والتقنية والهندسية، وكذلك في بعض فروع العلوم الإنسانية. وهو واحد من أهم معاهد البحث والدراسة في العالم.

(237) *La théorie du chaos*, p. 29.

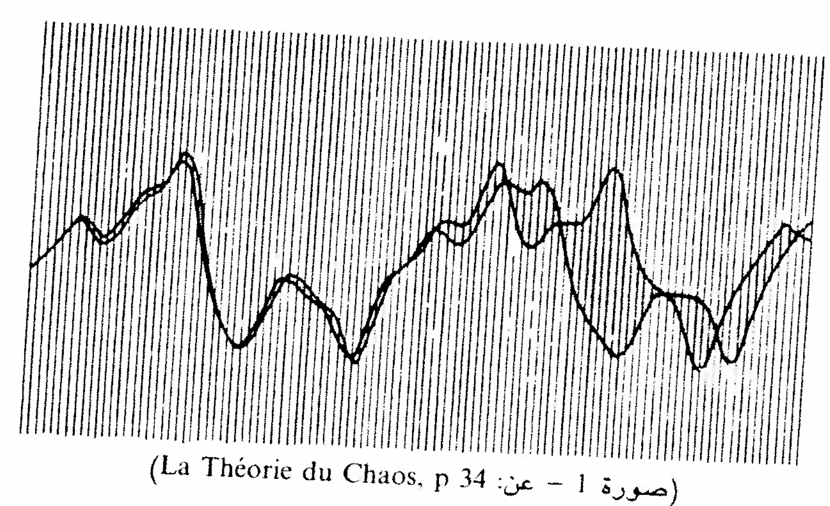
(238) John Von Neumann (1903-1957) رياضي أمريكي كبير. ساهم في وضع نظرية المجموعات، وله أبحاث في الفلك. له دور مهم وخاص في تطوير الآلات الحاسبة والكومبيوتر. كتب: **الأسس الرياضية للميكانيكا الكوانتية. نظرية الألعاب والسلوك الاقتصادي**..

(239) *La théorie du chaos*, p. 30-31.

(240) *Ibid.*, p. 27-28.

(241) *Ibid.*, p. 32.

ذات يوم أدخل لورنز في الجهاز معلومات أوّلية عن السرعة والضغط. . لينظر كيف سيتطور الجو في هذا الجهاز، وبالاستناد على البرنامج، أي المعادلات المذكورة، وذلك طيلة فترة معينة، هي بضعة شهور. فتحصل له رسم محدد على شكل منحنى COURBE. أوقف لورنز الجهاز وأخذ آخر الأرقام التي وصل إليها والتي تحدد حالة الجو. ثم أدخل مجدداً هذه الأرقام في الجهاز نفسه لمتابعة رؤية تطور الجوّ على مدى شهور أخرى. وبالطبع، فإن لورنز كان يتوقع تطوراً معيّناً، هو ذلك الذي كان الجهاز سيرسمه لو تركه يعمل ولم يوقفه. ولكنه رأى أنه ما دام قد أخذ الأرقام الأخيرة من الجهاز نفسه وأدخلها إليه، وما دام أنه لم يغير البرنامج، فإن الكومبيوتر سيواصل وصف هذا التطور، أعني التطور المتوقع. لكن النتيجة كانت مفاجئة، في البداية كان الرسم يسير وفق الطريق المتوقع، ثم شيئاً فشيئا أخذ يختلف عن التطور المنتظر، وبعد شهور قليلة كانت صورة الجوّ مختلفة تماماً عن الصورة المفترضة ولم يكن بينهما شبه[242]. انظر الصورة أدناه.



(La Théorie du Chaos, p 34 :صورة 1 - عن)

انظر كيف بدأ المنحنيان تطورهما من نقطتين متطابقتين تقريباً، ثم كيف أخذ يتطور كل منحنى ويختلف عن الآخر، حتى صار المنحنيان جد مختلفين (في القسم الثاني من الرسم). وهذا الرسم هو للورنز نفسه، ويعود إلى سنة 1961.

(242) *Ibid.*, p. 32.

ما هو تفسير هذا الاختلاف؟ لقد اكتشف لورنز نظرية الفوضى حين قدم هذا التفسير، والذي جاء من خارج الإطار المعتاد للعلم الكلاسيكي.

قاعدة مهمة في العلم الكلاسيكي:

تقول القاعدة: إذا حصّلنا معرفة تقريبية Approximatif بالظروف الابتدائية للمنظومة التي نودّ دراستها، وكان لنا علم بقوانين الطبيعة، فإنه يمكن أن نحدد السلوك التقريبي لهذا النسق في المستقبل. بمعنى أن غياب شيء من الدقّة الآن لا يضر. ولذلك فإنه لمّا وقع سنة 1910 خطأ بسيط في تحديد مكان كوكب هالي Halley، وقع خطأ آخر في حساب المكان الذي سيمرّ منه الكوكب بعد أكثر من سبعين سنة من هذا التاريخ. لكن النتيجة المنتظرة لم تكن بعيدة عمّا حدث فعلاً، إذ مرّ هالي سنة 1986 من موقع قريب مما توقعته حسابات سنة 1910[243].

كذلك كان يعتقد أكابر المختصين بالتنبؤ الجوّي: تغيّر منظومة الجوّ قليلاً يحدث تطوراً تقريبيًا[244]. لكن اكتشاف لورنز أثبت خطأ القاعدة، بالنسبة لكثير من الأنساق، ومنها الجوّ.

تفسير الاكتشاف:

لقد فهم لورنز سبب الاختلاف: يحتفظ الجهاز - في ذاكرته - بستة أرقام قبل الفاصلة، مثلاً: 0,506217 لكنه حين يطبع هذه الأرقام على الورق فإنه يقتصر على ثلاثة: 0,056 وهذا لاقتصاد مساحة الورق. هذا النوع من الاختزال مفهوم تماماً ضمن قواعد العمل في العلم الكلاسيكي، فهو كثيراً ما يضطر للتقريب ولتجاهل التغيّرات البسيطة، وفق القاعدة المتقدمة.

إذن لما أخذ لورنز آخر الأرقام، وأدخلها في الجهاز من جديد، كانت ثلاثة فقط، والفرق بينهما ضئيل للغاية، فهو في المثال السابق: 0,000217 لكن هذا

(243) *Ibid.*, p. 31-32.
(244) *Ibid.*, p. 32.

الفرق الذي لم يكن له أثر يُذكر في الأيام القليلة اللاحقة، أصبح بعدها يُذْكر، ثم إذا به ينمو ويكبر حتى تسبب في ظهور تطور آخر على الجهاز لا علاقة له بالتطور المفترض[245]. وهذا ما يشرحه الرسم (1) أبلغ شرح.

دشن هذا الاكتشاف مفهوماً علميًا جديداً اصطُلح على تسميته بـ: الحساسية المرهفة تجاه الظروف الأولى، أو حساسية التوقف على الشروط الابتدائية Sensibilité aux conditions initiales واختصارا نكتب: SCI.

هذا يعني أن تغيراً بسيطاً في نسق مّا في لحظة معيّنة يمكن أن يولّد سريعاً تغيرات كبرى وغير متوقَّعة، وهو ما يجعل من مثل هذه الأنساق أنساقاً فوضوية في الظاهر، بسبب تقلباتها المستمرة وتغيراتها الفجائية.

الفرق الضئيل في المثال السابق يقابل في الواقع - أعني على الأرض - عاصفة محدودة أو إعصاراً محليًا، على سبيل المثال. هذا الإعصار يحدث تغيرات تهمّ الجوّ على المستوى المحلّي: سرعة الرياح واتجاهها، ودرجة الحرارة، والضغط، والرطوبة... ثم هذه التغيرات تحدث أخرى على المستوى الإقليمي، وهذه لا تلبث أن تتسع لتشمل القارة، فالمحيطات، وبعدها حالة الطقس للأرض كلها. وهذا أيضاً يعرف في "نظرية الفوضى" بـ: فعل أو أثر الفراشة Effet papillon، أي كيف للفراشة التي تحرك الآن جناحها بالصين أن تتسبب - بعد مدة - في ظهور عاصفة ممطرة بنيويورك! هذا مجرد تعبير عن مفهوم SCI[246].

ونحن نعرف في تجارب الحياة وتاريخ الإنسان كيف يكون - في بعض الأحوال - لحدث بسيط ومحدود آثار هائلة على المستويات الكبيرة. ولعل هذا ما يعنيه المؤرخون بمفهوم الحوادث - غير المتوقَّعة - للتاريخ Les accidents de l'histoire.

يعني مفهوم "الفوضى" Chaos هذا الارتباط الشديد بالظروف الأولى

---

(245) *Ibid.*, p. 32-33.

(246) *Ibid.*, p. 39.

للنسق، هذا التحوّل الفجائيّ من السلوك المتوقّع إلى آخر مخالِف له تماماً، تسببه تغيرات بسيطة، تحول يشبه الفوضى بمعناها اللغوي.

تحليل النسق الفوضوي: مثال الناعورة

مثال واحد يغني - أحياناً - عن الكلام الإنشائي الطويل، ولذلك يقال: بالمثال يتضح المقال. وهذا أوان تقديم نموذج للنسق الفوضوي للقارئ ليعينه ذلك على تتبع التفاصيل القادمة وفهمها، وهو نموذج الناعورة(247).

الناعورة آلة ميكانيكية بسيطة، ورغم ذلك يكون سلوكها - أحياناً - معقداً. تتغذى الناعورة بالماء الذي ينساب إليها من أعلى فيعطيها طاقة تبددها بعد ذلك، وذلك حين يفرغ الدلو حمولته من الماء، إذ في قاع كل دلو ثقب يسمح بخروج الماء.

يرتبط سلوك الناعورة - على المدى البعيد - بكمية الطاقة الموهوبة لها، أي بمدى قوة وكثرة انسياب الماء. إذا كان منسوب الماء ضعيفاً فإن الدلو لا يمتلىء بما يكفي لكي يتغلب على مقاومة الناعورة للحركة، فتظل الآلة ثابتة.

إذا كان منسوب الماء أقوى، فإن الدَّلْوَ الذي يوجد في أعلى الآلة يثقل وبذلك يستطيع أن يحرك الناعورة (انظر الصورة 2.أ) فتبدأ الآلة في الدوران على نفسها بسرعة ثابتة وفي اتجاه واحد (الصورة 2.ب).

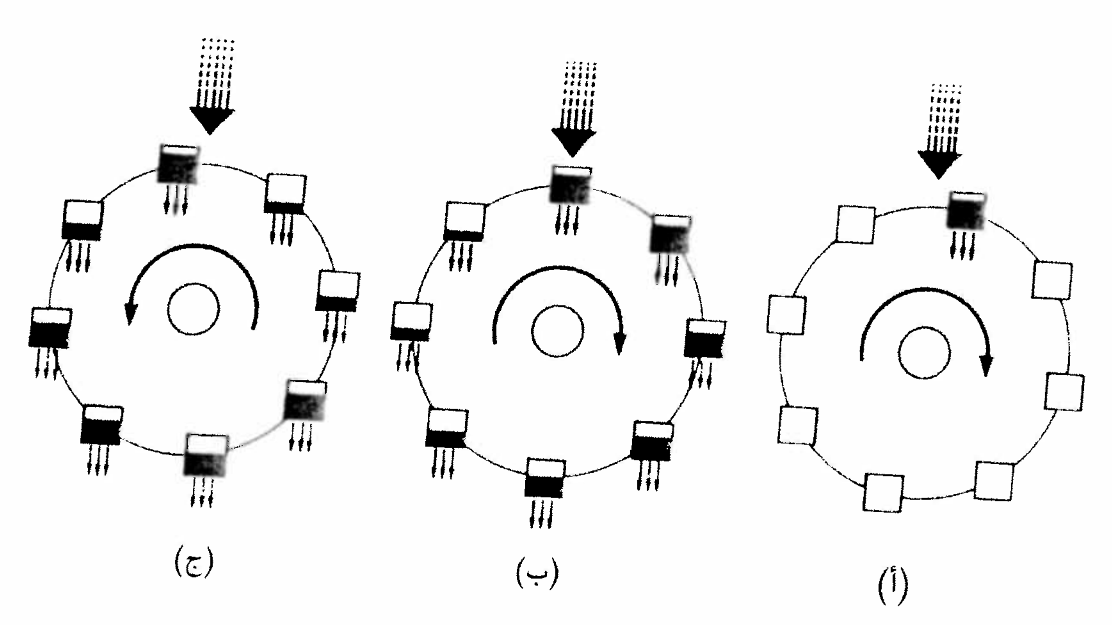
فإذا تقوى انسياب الماء أكثر (الصورة 2.ج)، يمكن لحركة الناعورة أن تصبح فوضوية، لأنه لا يكون للدلو الواحد فرصة للامتلاء جيّداً بالماء، ولا لإفراغه كله بعد ذلك، فيمكن للدلو أن يقترب من قمة الناعورة، ثم فجأة يعود إلى الوراء، أي أن حركة الناعورة التي كانت من اليمين إلى اليسار تنعكس فتتم من اليسار إلى اليمين. لقد اكتشف لورنز أنه - على المدى الطويل - ينعكس دوران الناعورة مراراً، ولا يكون لهذه الآلة سرعة محددة، ولا حركة قابلة

---

(247) *Ibid*., p. 47-49.

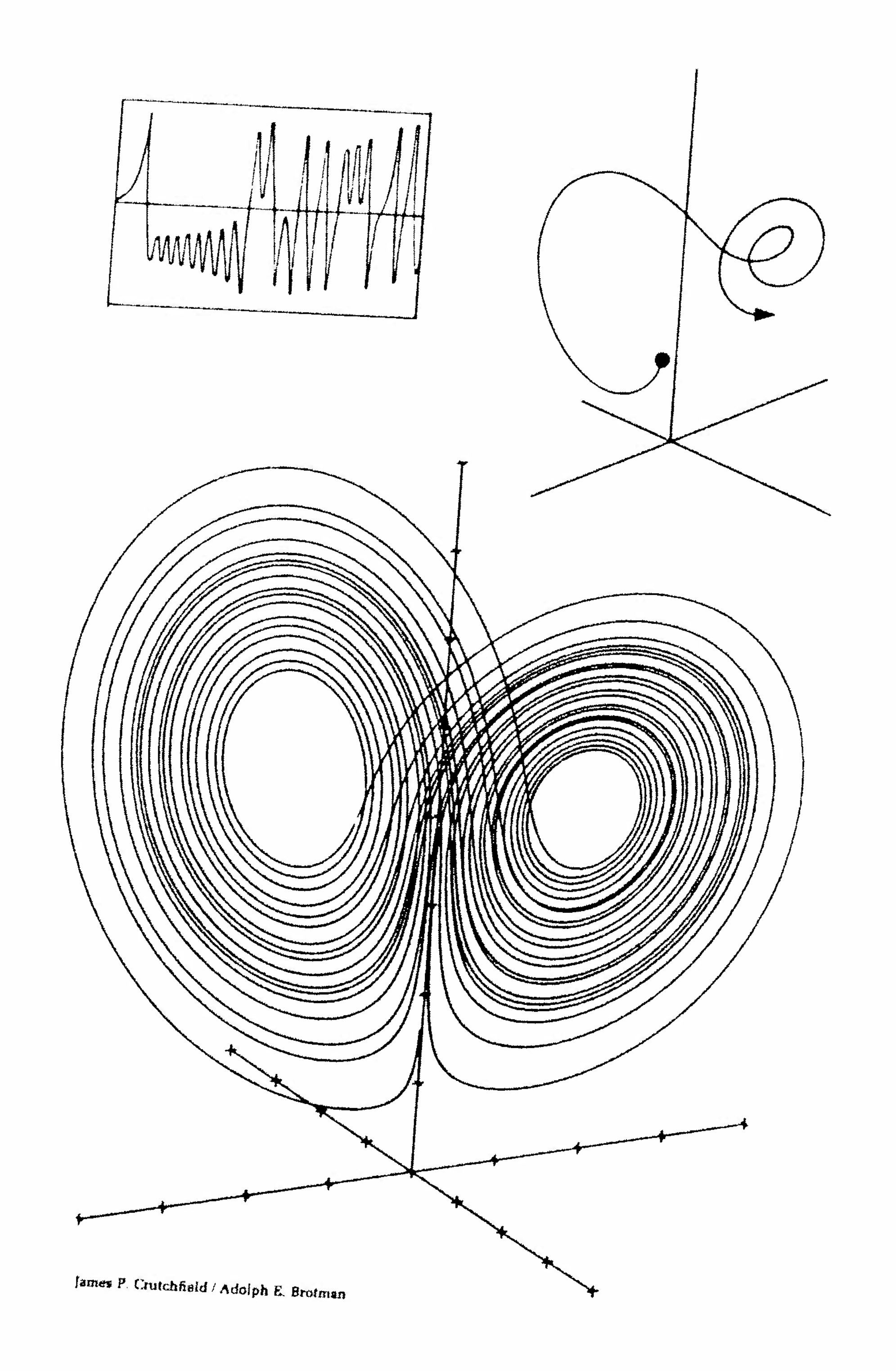
للتوقع، ولا اتجاه ثابت..[248]. كل شيء يتغير باستمرار.. كل شيء فوضى.
وقبل هذا الاكتشاف كان الفيزيائي العادي يقسم حركة الناعورة إلى نوعين: فهي إما عبارة عن دوران مستقر وبسرعة ثابتة، وإما عبارة عن تأرجح الناعورة، فتدور - لفترة - يميناً، ثم تعود فتدور يساراً.. وهكذا باستمرار وبشكل دوري.

بيّن لورنز أن هذه الدورية في الحركة لا وجود لها واقعيّاً، ومن جهة أخرى نلاحظ أن المتغيرات المتعلقة بالناعورة تتغير باستمرار، وذلك مثل متغير السرعة، ... وحين نربط بين هذه المتغيرات برسم معيّن (صورة 3.ب)، لا يبدو أي نظام أو اتساق في العلاقة بين هذه المتغيرات، بعضها مع بعض.

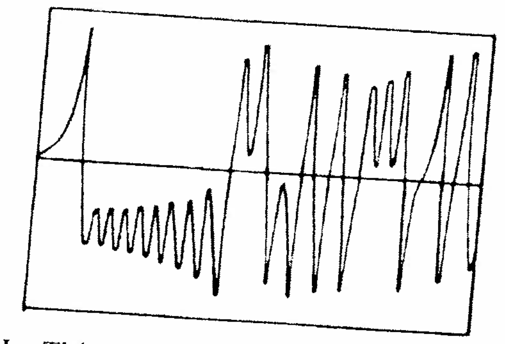


(الصورة 2 – عن: La Théorie du Chaos)

(248) *Ibid.*, p. 46.

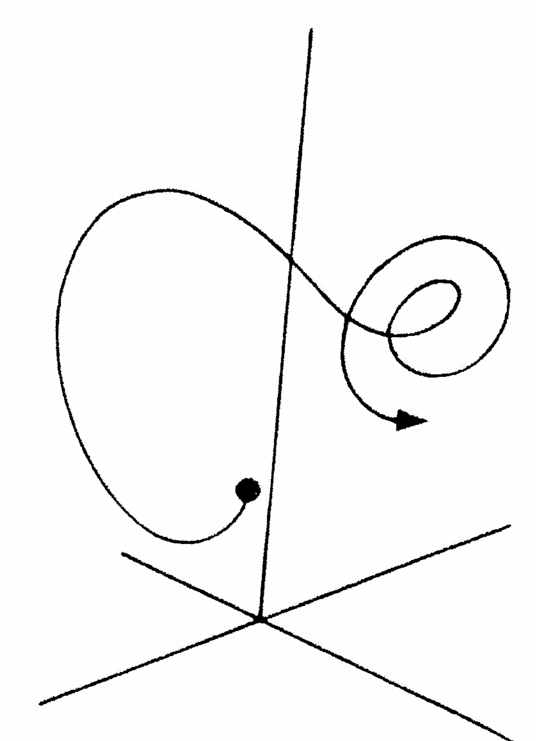


(الصورة 3 – عن: La Théorie du Chaos)



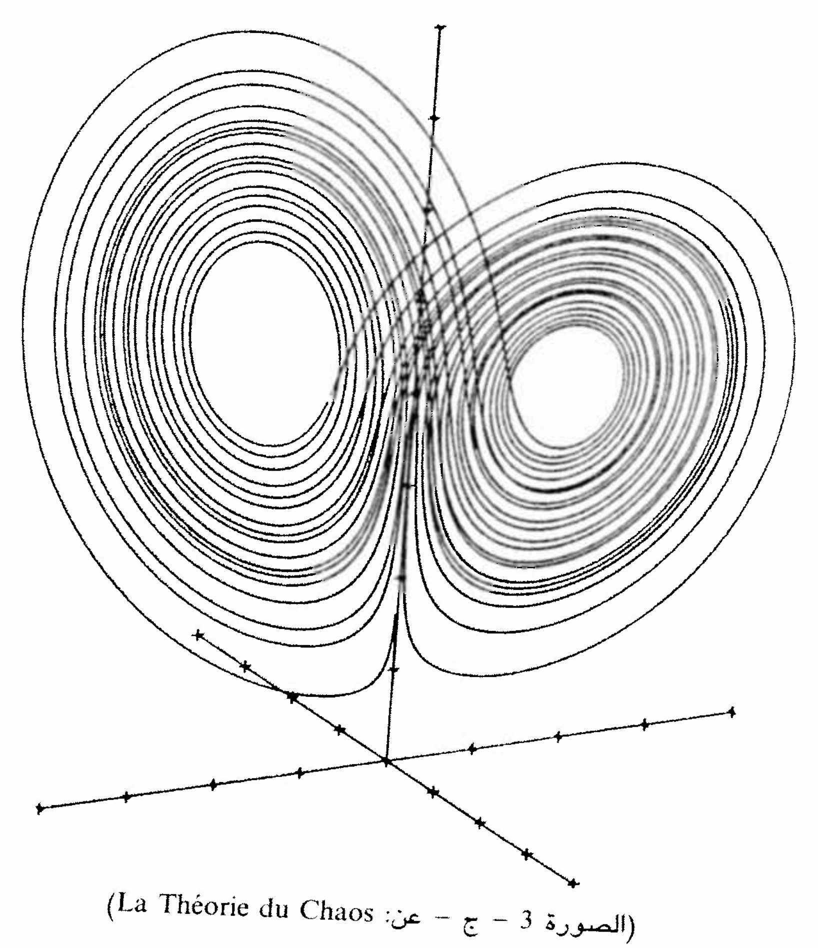
(الصورة 3 – أ – عن: La Théorie du Chaos)

تغيرات حركة الناعورة وفق الزمن: تبدو عشوائية وغير متوقّعة. (هذا الرسم يربط بين متغيِّر واحد Variable وبين الزمن).



(الصورة 3 – ب – عن: La Théorie du Chaos)

تغيرات حركة الناعورة هذه المرة من خلال متغيرات ثلاثة – تقابل المعادلات الثلاثة التي تصف حركة الناعورة –، في كل لحظة نسجل عبر نقطة س – العلاقة القائمة بين المتغيرات الثلاثة، أي الأرقام الثلاثة.

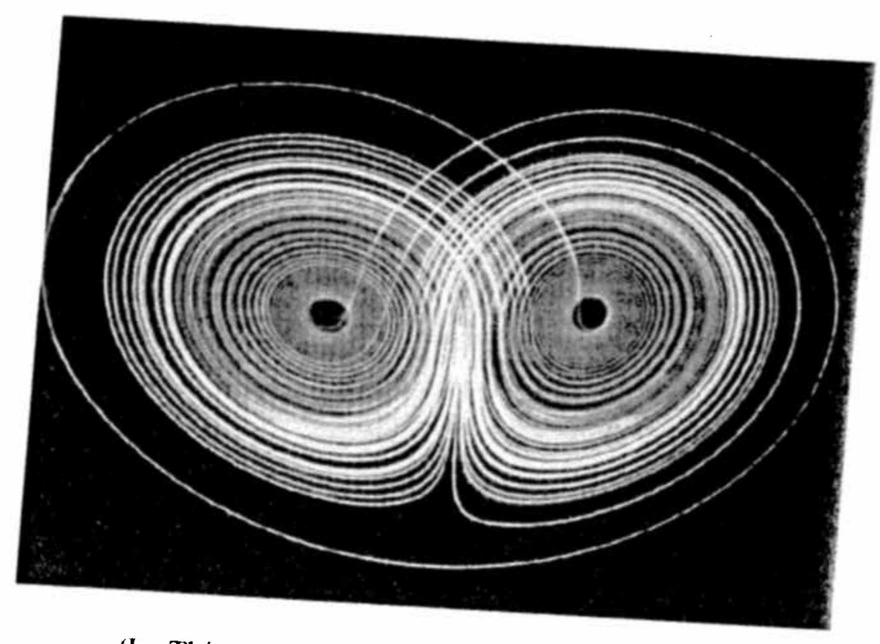


(الصورة 3 – ج – عن: La Théorie du Chaos)

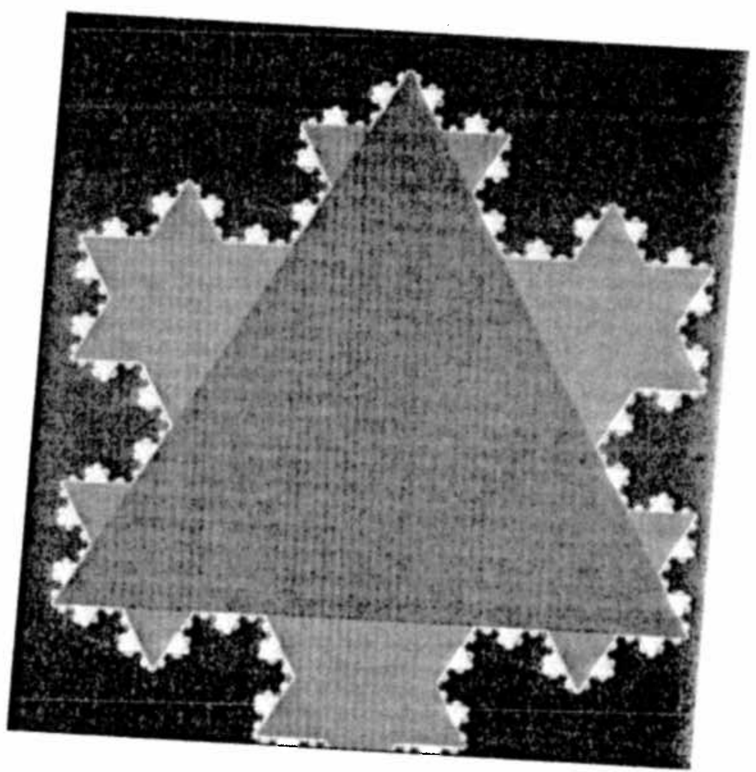
تطور النسق – في فترة معينة – لا يتكرر، أي أن النسق لا يعود أبداً إلى حالة سابقة كان عليها، وهذا ما يفسر ما يلاحظه القارئ من أن خط المنحنى لا يعود فيتقاطع مع نفسه.

المنحنى يدور حول نفسه أبداً، ويشكل ما يسمى بالجاذب الغريب: لو توقف المنحنى عند نقطة معينة فهذا معناه أن حركة الناعورة وجدت لنفسها نقطة توازن واستقرار (أي ثبات متغيري السرعة والطاقة). ولو دار المنحنى على نفسه دون أن يقلب اتجاهه فهذا معناه أن الناعورة تتحرك في اتجاه واحد فقط... ولا هذا ولا ذاك هو ما يحدث فعلاً.

هذا الجاذب الغريب يمثل العلاقة بين المتغيرات التي تحدد حركة الناعورة. حين ينتقل المنحنى – مثلاً – من الجناح الأيمن إلى الجناح الأيسر، فهذا معناه انقلاب اتجاه دوران الناعورة، ووجود الجناحين معاً يدل على أرجحية مستمرة في حركة الناعورة واتجاهها.



(الصورة 4 - أ - عن: La Théorie du Chaos, p. 128)
منحنى الناعورة كما صورة الكمبيوتر



(الصورة 4 - ب - عن: La Théorie du Chaos, p. 128)
منحنى كوش، كل المثلثات متشابهة، وطول أسطحها لانهائي

لكن إذا أجرينا حسابات كثيرة، وسجلنا أرقام هذه المتغيرات لمدة طويلة، فإننا نلاحظ ملامح رسم معيّن بدأ يتضح شيئاً فشيئاً. وهذا الرسم - وهذه مسألة مهمّة جدًّا في مبحثنا هذا - ليس مجرد خبط عشوائي، بل من الواضح أنه يمتلك قدراً من النظام (صورة 3، ج)، بل حتى من الجمالية (صورة 4 - أ). وهذا معناه أن حركة الناعورة التي تبدو لنا في الأول عشوائية تماماً، ليست كذلك في الواقع، بل يوجد - على المدى البعيد - نظام لهذه الحركة(249)، حيث الآلة تبدو وكأنها تريد أن تصل إلى نقطة توازن، هو مركز الدوائر في الرسم السابق، ولكنها لا تصل إليه أبداً، بل فقط تنجذب نحو هذا المركز القريب - البعيد، ولهذا يسمى هذا الرسم بالجاذب Attracteur، ولمّا لم يكن معتاداً في العلم الكلاسيكي أضيفت إلى الكلمة صفة الغريب Etrange، فهو يسمى الجاذب الغريب.

مانديلبروت وهندسة الأشكال الفوضوية:

يُعتبَر لورنز مكتشف نظرية الفوضى، ولكنه كان مجرّد رائد اتّبع طريقه علماء آخرون، فطوّروا النظرية واكتشفوا خصائص جديدة لها.. من أهم هؤلاء مانديلبروت(250).

اشتغل هذا العالم بقسم الأبحاث بشركة المعلوميات العملاقة إ.ب.م (IBM). بدا له أن يدرس أثمنة القطن وتغيراتها منذ سنة 1900 إلى زمنه. وقد حصل على المعلومات المطلوبة من أرشيفات وزارة الفلاحة الأمريكية. ووسط آلاف من الأرقام المشتتة والمتناثرة اكتشف مانديلبروت شبهاً ونظاماً.

لقد كان علماء الاقتصاد يظنّون أنه لا توجد علاقة بين ذبذبات الأسعار على المدى القريب وذبذباتها على المدى البعيد، فالأولى مجرد تشويشات لا تستحق الاهتمام ولا يمكن التنبؤ بها، بينما التغيرات الثانية مهمّة ويمكن تفسيرها، لأنها

---

(249) *Ibid.*, p. 50.

(250) Benoît Mandelbrot رياضيّ فرنسيّ، من أصل بولونيّ، حيث ولد بوارسو سنة 1924. لكنه هاجر إلى الولايات المتحدة، وبها كانت مسيرته العلمية الأساسية. أهم إنجازاته اكتشاف الهندسة الكسرية (سنة 1980).

متأثرة بعوامل واضحة كالركود الاقتصادي وتحسن الملاحة البحرية والاضطراب السياسي.

وجد مانديلبروت - فعلاً - أنه لا يمكن التنبؤ بتغيرات الأسعار، فهذه تندّ عن كل توقع. لكنه لاحظ أن تقلبات هذه الأثمنة لا تتوقف على المدى الزمني، هل هو قصير أو طويل، قريب أو بعيد. وذلك لأنه لمّا رسم تقلبات الأسعار على المديَيْن القريب والبعيد، لاحظ أن المنحنى courbe الذي يصف التغيرات اليومية للأسعار - وهي مسجلة على رأس كل ساعة مثلاً - يتشابه جدًّا مع المنحنى الخاص بالتغيّرات الشهريّة، المسجلة على رأس كل يوم. وبذلك فإن درجة الاختلاف - لأن الأمر يتعلق بالتشابه وليس بالتطابق - ظلّت ثابتة مدة ستين سنة، رغم الحربين العالميتين والانهيار الاقتصادي لسنة 1929[251]. كانت هذه الملاحظة مقدمة لاكتشاف مانديلبروت ما سمي بـ: الهندسة الكَسْرية Géométrie fractale الخاصة بالشيء الكَسْري Objet fractal. فهذه نوع من الأشكال التي توجد في الطبيعة، بل هي أكثر ما يوجد، غير أنها أشكال لا تعرفها الهندسة العادية، أعني الأقليدية، ولذلك لم يسجلها أحد قبل مانديلبروت.

وهذه الأشكال ليس لها بعد كامل، كالبعد الواحد (وهو الخط)، أو البعدين (وهو السطح)، أو ثلاثة أبعاد (وهو الفضاء)... بل لها بعد كَسْريّ Fraction de dimension[252]. يَقع بعد الشجرة - مثلا - بين 2 و3، لأنها من جهة لا تملأ الفضاء كله فتكون ذات ثلاثة أبعاد، وذلك بسبب الفراغ الذي يتخلل أغصانها وأوراقها، ومن جهة أخرى ليست سطحاً plan حتى تكون ذات بعدين، إذ للشجرة سُمْكاً[253].

---

(251) *La théorie du chaos*, p. 115-117.

(252) *Ibid.*, p. 131-134، مثلاً منحنى كوش KOCH الذي يستعان به لتقريب طول الشواطيء التي يبدو امتدادها فوضويا، بعده 1،2618. وقد ضمن مانديلبروت اكتشافاته كتابه الضخم الذي صدر سنة 1978: "الأشياء الكسرية: الشكل والصدفة والبعد". ثم عدل العنوان فصار: "الهندسة الكسرية للطبيعة".

(253) انظر: Encyclopaedia 5/371, Art chaos (Physique)

هذه الأشكال "الفوضوية" وغير المطّردة التي درسها مانديلبروت يجمعها شيء واحد، إنه "ثابتية المقياس" Invariance d'échelle. في كل هذه الأشياء الكسرية يوجد مقياس واحد، أي إنك حين تنظر إلى نموذج منها تكون غير قادر على معرفة المستوى الذي تنظر به، ولا على إدراك أي صورة تراها: هل هو جزء من الشيء، أم هو الشيء كله.. في كل الحالات تتشابه الصور.

وليس كذلك الأمر في الأشياء الأخرى، كصورة اليد مثلاً، فأنت تقدر دائماً على أن تميّز اليد، والأصابع، والأنامل، والأظافر.. لأن الصور هنا لا يشبه بعضها بعضاً[254].

تعني - إذن - "ثابتية المقياس" تشابهاً وتماثلاً يوجدان في كل مستوى، حيث سلوك الجزء يشبه سلوك الكل (انظر الصورة 4 ب)، على نحو قول الشاعر الصوفي في الإنسان:

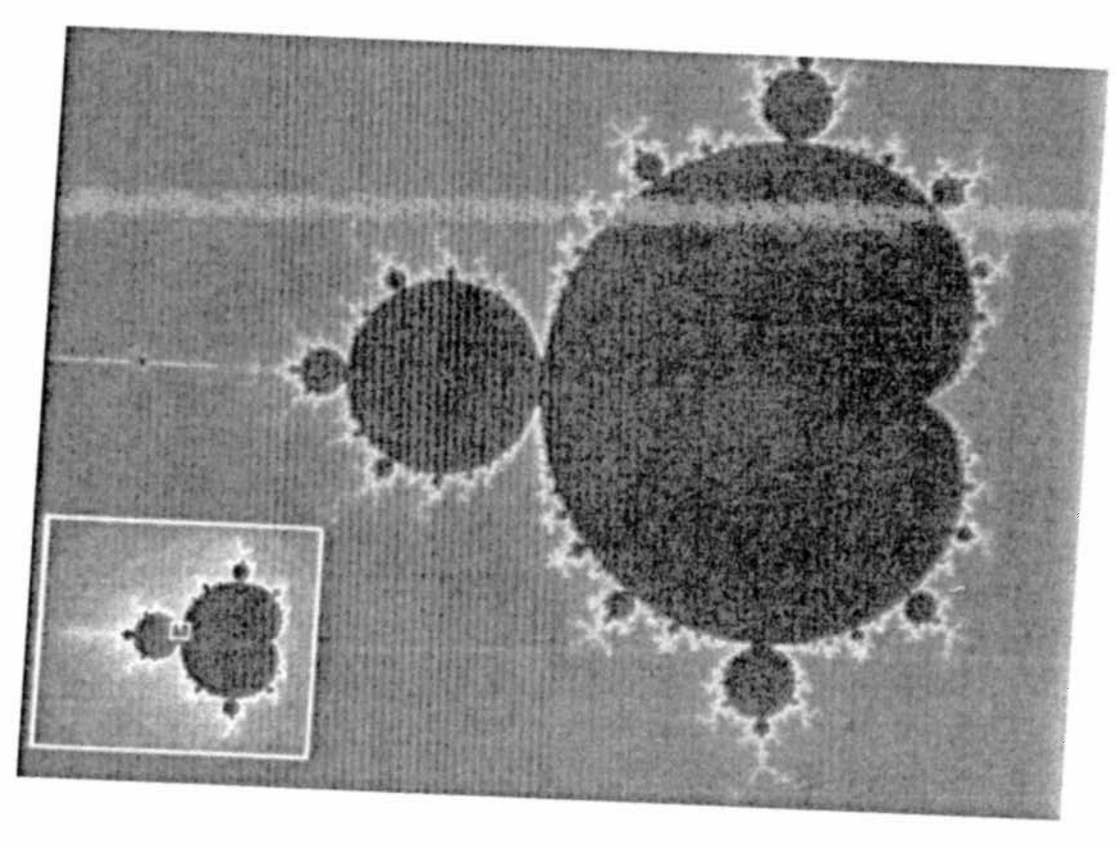
وتزعم أنك جُرْم صغير   وفيك انطوى العالم الأكبر

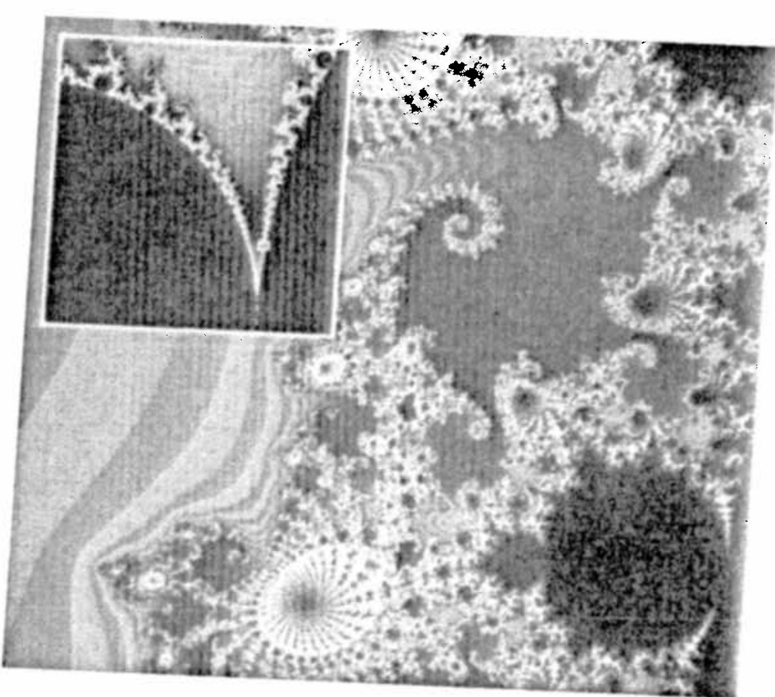
ولذلك فإن الأشكال الهندسية الموجودة في الطبيعة والتي تتحقق فيها ثابتية المقياس ليست عبثية أو عفوية، بل هي تخضع لقوانين كَسْريّة، أي تحتفظ بدرجة من النظام، هي أحياناً معقّدة. وهذه القوانين واحدة، وهي نفسها التي ترسم الشبكة المعقدة لتوزع الأوردة الدموية، كما ترسم الأشجار، وترسم تناثر زجاج مرايا انكسرت[255]. بل إن ترجمة هذه الأشكال الهندسية إلى اللغة الرياضية تعطي صوراً باهرة الجمال (الصور 5).

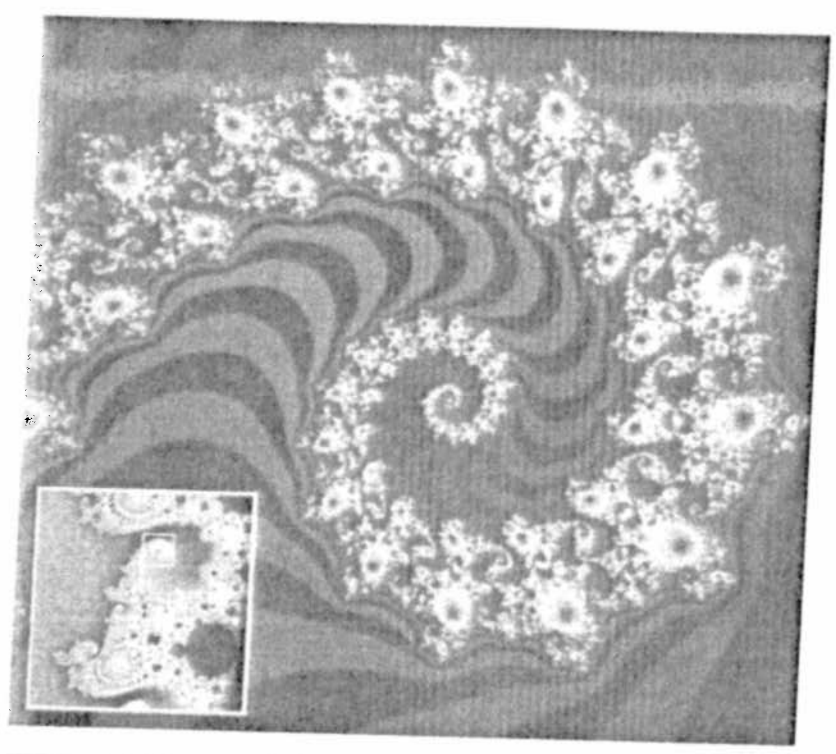
---

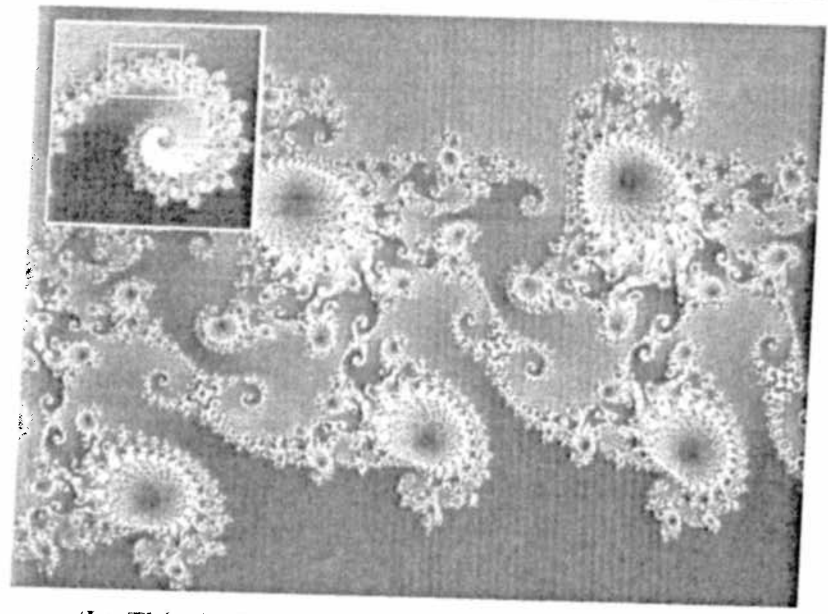
(254) (علوم التوقع: حوار في موضوع الفوضى) *Les sciences de la prévision*, p. 118. (Entretien sur le chaos).

(255) *La théorie du chaos*, p. 145-146.









(مجموعة صور 5 – عن: La Théorie du Chaos, p. 128)

مجموعة مانديلبروت تقدم مثالاً للهندسة الكَسْرية، وهي الهندسة السائدة في الطبيعة. الألوان من عمل الكومبيوتر لتمييز مختلف الأشكال والمستويات التي تمثل المتغيرات. لاحظ جمال هذه الصور، ونظامها المعقّد، فهذه الأشكال أبعد شيء عن الفوضى والعشوائيّة (المربع داخل كل صورة يمثل الصورة الأكبر التي عنها كبَّرنا الصورة الملوّنة).

ولذلك وجد العلماء أن الزلازل الصغيرة والكبيرة تخضع لتوزيع رياضي خاص، وهو يشابه التوزيع الرياضي الآخر الذي ينظم تقسيم المداخيل الشخصية في اقتصاد السوق. وقد وجدت هذه المشابهة رغم أن الزلازل لا تطّرد وهي غير قابلة للتنبؤ[256].

بين الجاذب الغريب والهندسة الكسرية:

يعني الجاذب الغريب - على وجه التقريب - طريقة عمل النسق وتطوّره. لأول وهلة يبدو هذا التطور عبارة عن فوضى تامة، فالنسق في نقطة (أ)، ثم (ب)، ثم (ج)... بلا تدرّج ولا رابط ولا منطق (انظر الصورة 3ب). لكن حين نسجّل آلاف النقط - أو ملايين منها -، وهذا ما صار متيسّرا بفضل الكومبيوتر، فإننا نلاحظ أن تطور النسق يرسم صورة أو شكلاً هندسيًّا معيّناً. هذا الشكل له ترتيب محدد، لعله غير معتاد لنا بحكم أننا نتعامل - في الأكثر - مع الأنساق البسيطة، لكنه على كل حال ترتيب واضح، يكشف عن نظام واتساق، بل غالباً ما يكون جميلاً[257].

وعلى المستوى النظري يسمح الجاذب الغريب أن نعتبر بلغة الرياضيات عن الخصائص الجديدة للفوضى، ومنها الحساسيّة المرهفة للشروط الابتدائية SCI[258].

والفرق بين الجاذب الغريب والهندسة الكسرية أن الأول رَسْم أو بناء يعطي فكرة عن دينامية النسق الفوضوي في الزمان، أي يُكبّر حالة العشوائية الابتدائية ويبيّن مداها، بينما الثانية تعكس العلاقات القائمة بين مختلف المتغيرات المنتمية إلى النسق[259]. (في حالة الجوّ مثلاً: سرعة الرياح، والضغط، والرطوبة..).

---

(256) *Ibid.*, p. 138.

(257) راجع الفصل الخاص عن الجاذب الغريب في: *Ibid.*, p. 157 et après

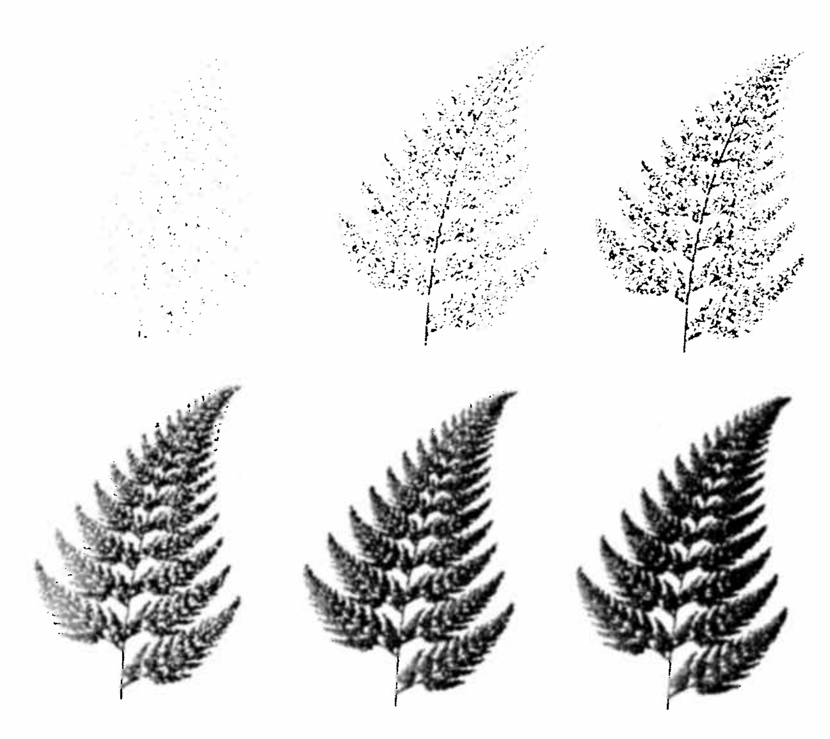
(258) *Ibid.*, p. 196.

(259) *Les sciences de la prévision*, p. 118.

عموم الأنساق الفوضوية في الطبيعة:

في هذه المرحلة التي ظهرت فيها نظريّة الفوضى، كان علماء آخرون - غير الرياضيين والفيزيائيين - يكتشفون - كلٌ في مجاله - منظومات فوضوية (انظر الصورة 6).

من هؤلاء علماء البيولوجيا والبيئة، وذلك حين درسوا النمو العَدَديّ لجنس حيوانيّ معيّن - نوع من الحشرات -، كيف يرتفع، ويصل إلى منتهاه، ثم كيف ينخفض، وهل يصل إلى نقطة توازن أم لا . . . لقد وجدوا أن هذا التطور العدديّ نسق فوضويّ يخضع لجاذب غريب محدد(260).



(مجموعة صور 6 - عن: La Théorie du Chaos)

هذه الصورة توصل إليها الكومبيوتر انطلاقاً من قواعد بسيطة. ورغم أن كل نقطة جديدة ترتسم على الشاشة دون نظام ظاهر، أي اتفاقاً فقط، فإن مجموع النقاط يرسم ورقة السرخس... هذا هو النظام الذي يبرز من الفوضى.

---

(260) *La théorie du chaos*, p. 97-104.

حتى انتشار الأوبئة الذي كان يبدو عشوائيًا تماماً Aléatoire، هو الآخر نسق فوضوي مضبوط. وذلك أنه لوحظ أن انتشار هذه الأمراض يتراوح بين الاتساق وعدمه، فهي أحياناً تتقدم باطراد، وأحياناً أخرى تغيب كأنها انتهت، ثم تعود من جديد.. وهكذا. لقد اكتشف العلماء أن ثمة فوضى حتميّة وراء هذا الوضع، وذلك حين درسوا التقارير الخاصة بوباء الحصبة بمدينة نيويورك، وهي التقارير الممتدة على مدى سنوات وعقود[261]. أصبح الآن معروفاً أن حركة انتشار وباء الحصبة تخضع لجاذب غريب، بعده الكَسْري حوالي 2,5. وبذلك فإن التقلبات السنويّة للوباء - والتي كانت تبدو مجرّد خبط غير مفهوم - هي في الواقع تتبع درجة من النظام[262].

وكذلك لما بدأ علماء وظائف الأعضاء physiologie يدرسون الدقات غير المنتظمة للقلب، والتي تحدث موتاً فجائيًا لا تفسير له، وجدوا أنه يوجد نظام باهر بين فوضى هذه الذبذبات القلبية التي تؤدي إلى الوفاة[263].

لقد اكتشف فيجنباوم[264] الثابت المشترك بين الأنساق غير الخطية، مثل تلك التي تقدمت، أي القانون الطبيعي العام الذي يحكم الانتقال من النظام إلى الاضطراب turbulence، قانون يعم جميع المنظومات، حتى تلك التي يختلف بعضها عن بعض، إنه ثابت عالمي constante universelle، قدره 4,669[265].

النظام والتنبؤ في الأنساق الفوضوية:

يوجد بعض اللَّبس في تعريف "الفوضى"، أعني بحسب ما هو مقصود في هذه النظريّة الوليدة. والسبب في ذلك أن الأنساق - موضوع النظريّة - تقدم مزيجاً غريباً من النظام والعشوائيّة، يقول جليسك: "الفوضى CHAOS هي

---

(261) *Ibid.*, p. 109.

(262) *Ibid.*, p. 394.

(263) *Ibid.*, p. 18, 352.

(264) Mitchell Feigenbaum فيزياني أمريكي، خريج معهد M.I.T حيث نال به الدكتوراه سنة 1970 في فيزياء الجزئيات.

(265) *La théorie du chaos*, 219-222.

فوضى Désordre منظمة تنتجها صيرورات أولية"[266]. فالنظرية تعني أن أنساقاً بسيطة وحتميّة يمكن أن تتحول إلى أنساق معقدة ذات سلوك فوضوي[267]. ولذلك يقال أحيانا إن "الفوضى" هي نتيجة للمنافسة بين اطّرادَيْن مختلفَيْن Rythmes[268]. وهذا ما يحفظ للمنظومات الفوضوية شيئاً من النظام، أو من ذكراه.

لقد تبيّن أن الظواهر الفوضوية، تلك التي لا تكشف لنا في الظاهر عن أي نظام مهما كانت بساطته، هي في الحقيقة أنساق غير خطية Non- linéaires، أي أنها معقّدة، فهي تحتوي على نظام، لكنه خفي ومستور. يقول مانديلبروت: "يوجد - تقريباً في كل مكان في الطبيعة - نظام كَسْريّ خفيّ"[269].

والغريب أن هذه الأنساق المعقّدة تخضع لقوانين كلّية واحدة، برغم الاختلاف الشديد فيما بينها[270]، إذ ما الذي يجمع بين غليان الماء ودخان السيجارة وانتشار الوباء ونمو أمة من الحيوان ودقات القلب!؟.

وبسبب قدرة الفوضى على تخريج النظام، فإن بعض العلماء لا يسمي العلم الجديد ونظرياته بـ"الفوضى".. فيسمون الظواهر الفوضوية بالظواهر المعقدة، أو بالظواهر غير الدورية Non Périodiques أو ما شابه[271].

---

(266) *Ibid.*, p. 334، لفظة "الفوضى" الأولى بحسب الاصطلاح، والثانية بحسب المعنى اللغوي المتبادر إلى الذهن. وفي الفرنسية يوجد هذان اللفظان وغيرهما فيؤمن اللبس. فكلمة Chaos في أدبيات النظرية تعني مصطلحاً علمياً محدداً، وألفاظ مثل Désordre, Aléatoire.. تعني المعاني اللغوية الأولية كالخبط والعشوائية، ونحوهما. أما James Gleick صاحب "نظرية الفوضى" الذي اعتمدت عليه في هذا المبحث كثيراً، فصحفي أمريكي مختص بالصفحات العلمية لأكبر اليوميات الأمريكية: نيويورك تايمز. نال شهرة واسعة عن كتابه هذا الذي ترجم إلى إحدى عشر لغة. وهو كتاب قيّم وموثّق بشكل جيد، ومن الواضح أنه حصيلة مجهود كبير.

(267) *La théorie du chaos*, p. 384.

(268) *Ibid.*, p. 116.

(269) *Ibid.*, p. 298.

(270) *Ibid.*, p. 20, 380.

(271) *Ibid.*, p. 382-383.

والملاحظ أن النسق الفوضويّ يحتفظ بشيء محدد وحتميّ، وربما هو الذي يولّد نوعاً من النظام، وبرغم ذلك فإن هذا النسق لا يكون قابلاً للتنبؤ التام[272]. لقد كان بوانكاري أول من استشعر إمكان قيام هذا العلم الوليد، وذلك حين رأى أن قوانين نيوتن في الميكانيكا تسمح بالتنبؤ بمستقبل جسمين في حالة تفاعل Interaction، كالشمس والأرض، ولكن بمجرد إدخال جسم ثالث - كالقمر - يصبح النسق فوضوياً، أي مسيرات الأجرام الثلاثة تعود فوضوية، ولا نعرف مستقبلها في جميع المراحل[273]. هذا الاستعصاء على الاستشراف والتوقع في الظواهر غير المطردة كان من أهم ما أثار انتباه العلماء لما درسوا المنظومات الفوضوية.

لكن لا ينبغي أخذ هذا الكلام على إطلاقه، وذلك أن الظواهر الفوضوية تقبل درجة من التوقع، أقصد التنبؤ على المدى القصير[274]. ولذلك لا يصح أن نعتبر أن الأنساق المعقدة ذات السلوك الفوضوي (مثل الجو والطقس، والاقتصاد، والنموّ السكاني. .) لا تقبل التنبؤ على الإطلاق. هناك مدى زمني معين يمكن أن نستشرف ضمنه مستقبل النسق. وهذا المدى يختلف باختلاف الأنساق (من ثوان معدودات إلى مئات السنين). مثلاً مدى التوقع في الأرصاد الجوية هو أسبوع، فالتنبؤ بحالة الجو من الآن إلى أجل سبعة أيام تنبؤ معقول ومقبول وحظوظ صدقه لا بأس بها[275].

ولهذا فإن "الفوضى" عند العلماء مفهوم يقع بين النظام المطَّرد والعشوائية التامة، بين الحتمية وعدم القابلية التامة للتنبؤ[276]. ولذلك أحياناً يسمون هذا المفهوم بـ: الفوضى الحتمية Chaos déterministe[277].

---

(272) *Les sciences de la prévision*, p. 112.

(273) *Les sciences de la prévision*, p. 112; *Philosophie et science du temps*, p. 81.

(274) *Les sciences de la prévision*, 115؛ وانظر: *La théorie du chaos*, p. 395.

(275) *Les sciences de la prévision*, p. 114 وانظر نموذجا في: *La théorie du chaos*, p. 223-224.

(276) *Les sciences de la prévision*, p. 111.

(277) *Les sciences de la prévision*, p. 112-115.

وهنا أطرح السؤال مرة ثانية: هل يعرف الوجود ظواهر عشوائية تماماً؟

أوْضَحُ نموذج لهذه الظواهر نجده في الألعاب، في أنواع كثيرة منه، ليس في الألعاب الفكرية مثل الشطرنج، الذي هو لعبة راقية وجدّ منظّمة، لكن في الألعاب "العمياء" - إذا صح التعبير -، مثل بعض أشكال المَيْسر والقمار وألعاب الحظ... ونحوها مما يمثل "الصدفة" الخالصة ويجسد بذاته العشوائية الكاملة.

الأنساق العشوائية وحساب الاحتمالات:

لقد اهتم العلماء ببعض هذه الظواهر ودرسوها، وكان ذلك سبباً لتأسيس علم جديد هو علم الاحتمال Science de la probabilité. ويجدر بالقارىء أن يطلع على كتاب في حساب الاحتمالات، خصوصاً في تطبيقاته على الحياة الفيزيائيّة والبشريّة، والكتب في هذا المجال كثيرة، ولا أظن أن المكتبة العربية تخلو من بعضها. لكن هذا لا يمنع أن أقدم نبذة مختصرة عن هذا العلم، خصوصاً فيما له صلة بموضوعنا هذا.

ما هو مفهوم الاحتمال؟

تعود بدايات حساب الاحتمال إلى القرن السابع عشر، خصوصاً مع باسكال. ثم جاء بعده لابلاص وجعله علماً مستقلاً[278]. لكن التطور الحقيقي لحساب الاحتمال لم يحدث إلا في القرن العشرين، بفضل أعمال كولموكُروف[279] (حوالى 1933). ولذلك يعتبر هذا الفرع من الرياضيات علماً حديثا جدًّا[280].

(278) P. Ferginac et. E.Morice: *Pour comprendre le calcul des probabilités*, p. 5 (نحو فهم حساب الاحتمالات)..

(279) Andreï Kolmogorov (1903-1987) رياضي روسي. لأعماله في الاحتمالات تطبيقات كثيرة في الفيزياء.

(280) Paul Deheuvels: *La probabilité*, p. 45. وانظر في هذا الكتاب موجزاً لعمل كولموكروف ونظريته: ص 47-50.

ليس من السهل تحديد معنى نظرية الاحتمال، وبعض العلماء ينكر أصلاً وجود شيء اسمه الاحتمال. يقول ليندلي: لا وجود لمفهوم الاحتمال فهو مجرد وصف ذاتي للشخص لحالة الغموض واللايقين تجاه العالم. ولذا اعتبر كاك أن حساب الاحتمالات هو طريقة تفكير فقط[281].

وسبب هذا الاضطراب في تعيين مفهوم الاحتمال أن الرياضيات تعرف الاحتمالات، لا شك في ذلك، لكن يطرح سؤال: هل توجد الاحتمالات في الطبيعة أيضاً أم لا؟

هذه القضية دار - ويدور - حولها جدل كثير، وانقسم فيها العلماء إلى فريقين[282]:

الأول: هم "الموضوعيون". بالنسبة لهؤلاء للاحتمال وجود حقيقيّ، حتى لو عجزنا أحيانا عن ضبطه وتحديده.

الثاني: هم "الذاتيون". وهؤلاء يقولون ليس لكل حدث عشوائي احتمال محدد. توجد فقط درجة من الاعتقاد الذاتي للملاحِظ في حظوظ ظهور حدثٍ مّا أو عدم ظهوره، وهذا الاعتقاد نترجمه في أرقام، وهذه الترجمة هي ما نسمّيه بالاحتمال.

وبالنسبة لبعض الباحثين - مثل دهوبل - يستحيل تماماً أن نثبت أو ننفي وجود الاحتمال خارج عقول الرياضيين، بينما يمكن أن ندرس الاحتمالات ونختبر مدى صدقها من خلال التنبؤات التي تقررها[283].

مثال الوجه والقفا:

نتجاوز هذا النقاش حول حقيقة الاحتمال إلى دراسة بعض الظواهر العشوائيّة من الزاوية التي يهتم بها هذا المبحث، وهي: هل تقدم الظواهر

(281) *La probabilité*, p. 42. (D.V. Lindley, M. Kac)
(282) *La Probabilité*, p. 37.
(283) *La probabilité*, p. 38، أما الكاتب Deheuvels فأستاذ بجامعة باريس 6، ومدير الدراسات بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بباريس.

العشوائيّة وجهاً مّا من النظام، أم أنها ظواهر تسير وفق خبط تام دون أن تتقيد لا بقانون ولا بضابط ولا بقاعدة؟

أشهر أمثلة الظواهر العشوائية، والتي حظيت باهتمام العلماء، نجدها في الألعاب، ولذلك سأمثّل لها بلعبة الوجه والقفا (Pile et face).

نعبّر بقولنا احتمال الحدث E عن خارج قسمة عدد الحالات التي وقع فيها الحدث فعلاً على عدد الحالات الممكنة[284].

إذا كان عندنا عدد من المحاولات أو التجارب هو N، حيث الحدث E تكرر وقوعه عددا من المرات هو K، فإن العلاقة:

$$F = \frac{K}{N}$$

وهي ما يسمى بـ: تردُّد الحدث Fréquence[285].

حين يكون عدد التجارب كبيراً، فإن احتمال الحدث هو نفسه - تقريباً - تردده[286].

نأخذ مثال الوجه والقفا[287]، أي قطعة نقدية مدورة نرميها في الهواء، فإذا وقعت على الأرض ننظر على أي وجه استقرت.

N عدد مرات اللعب، أي عدد مرات الرمي بالقطعة النقدية.

Sn عدد مرات ظهور الوجه Face.

مثلاً إذا كان عندنا: Sn = 2، n = 5 فهذا معناه أننا لعبنا بالقطعة خمس مرات، وفيها ظهر الوجه مرتين.

متوسط تردد ظهور الوجه هو: $\frac{Sn}{n}$، حيث $0 \leq Sn \leq 1$.

---

(284) *Pour comprendre le calcul des probabilités*, p. 6.

(285) *Ibid.*, p. 72.

(286) *Ibid.*, p. 106.

(287) اعتمدت في تقديم هذا المثال على: *La probabilité*, p. 4-5.

$Sn = 0$ معناه أن الوجه لم يظهر ولا مرة واحدة، بينما $Sn = 1$ معناه أن الوجه يظهر دائماً، أي عند كل تجربة.

إذن حين نُجري التجربة مرات قليلة ومحدودة، من الواضح أنه لا يمكننا أن نصل إلى أية فكرة مسبقة عن احتمال ظهور الوجه. مثلاً: إذا كان $n=3$، يمكن أن تعطي التجربة: $Sn=0$ أو $Sn = 1$ أو $Sn = 2$ أو $Sn = 3$ وهذه الاحتمالات متقاربة إلى حدٍّ مّا (خصوصاً 1 و 2).

لكن ماذا يحدث حين يكون العدد n كبيراً جدًّا؟

الجواب يقدمه لنا "قانون الأعداد الكبيرة": في هذه الحالة (n كبير)، عندنا $\frac{Sn}{n}$ يسير نحو $\frac{1}{2}$، أي أن حظوظ ظهور الوجه هي 50%، وحظوظ ظهور القفا هي 50%، أيضاً. وهذه النتيجة تدعمها التجربة، ويمكن للقارئ أن يقوم بها بنفسه، باستعمال قطعة نقدية مدوَّرة، على سبيل المثال.

إذن - كما يقول دهوبل - "نرى بوضوح - من خلال هذا المثال - أنه بينما لا يمكننا التنبؤ بتفاصيل وجزئيات الأحداث، فإننا بالمقابل نستطيع أن نصل إلى يقين إجمالي وعام"[288].

هذا مثال بسيط يكشف عن نظام معيّن في نتائج هذه اللعبة العشوائية. وهذه الأمثلة كثيرة جدًا في علم حساب الاحتمالات، وأكثرها على درجة غير بسيطة من الدقة والتعقيد. ولذلك فالاحتمال نفسه أصبح موضع دراسة، وتعددت قواعده. فالعلماء مثلاً يقسّمون الاحتمالات إلى احتمالات محصاة، حيث عدد الحالات الممكنة محدد، وإلى احتمالات متصلة، حيث عدد الحالات لانهائي[289]. كما يميزون بين مبدأين: مبدأ الاحتمالات الكليّة، ومبدأ الاحتمالات التركيبية[290].

والآن أقدم مثالاً آخر، من صميم الحياة البشرية، مثال لظاهرة اعتاد الناس أن يصفوها بأنها لا تخضع لأي منطق، على الإطلاق.

---

(288) Ibid., p. 5.

(289) Pour comprendre le calcul des probabilités, p. 35-37.

(290) Ibid., p. 14, 16.

مثال القمار وألعاب الحظ:

وقد حاول علماء الرياضيات - منذ وقت باكر - أن يفهموا ألعاب القمار في ضوء حساب الاحتمال، وتوصلوا - في هذا الباب - إلى نتائج كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر:

في القمار يمكن أن تربح مبلغاً محدوداً باحتمال شبه مؤكّد، وذلك بشرطين:

1 - أن تقامر بمبلغ كبير.

2 - أن تفعل ذلك مرة واحدة فقط، ثم تنسحب من اللعبة.

هذا ما نستنتجه من نظرية الأعداد الكبيرة، وهي من أهم النظريات في حساب الاحتمال[291].

وتبيّن لنا معادلة احتماليّة أخرى أنه في لعبة متساوية الحظوظ، إذا كانت ثروة أحد اللاعبين أكبر بكثير من ثروة الآخر، فلا بدّ أن ينتهي الثاني إلى الإفلاس. وهذا معناه أن اللاعب ضد الكازينو - أو نادي القمار - بمثل لعبة الدويليب المعروفة بالروليت Roulette، لا بدّ أن يخسر ماله، إلا إذا كان لهذا المقامر ثروة تكافىء ثروة الكازينو التي هي في العادة كبيرة[292].

وقد لوحظت منذ زمان طويل ظاهرة ملازمة الحظ أو نقيضه لأحد الطرفين، طيلة اللعبة الواحدة، بحيث يربح الأول باستمرار ولمدة طويلة، على حساب الطرف الثاني الذي يسجل خسارة شبه مستقرة... وهذه النتيجة تخالف بادئ الرأي الذي يتوقع تساوي حظوظ الربح لكلا المقامرين، في لعبة وحيدة وطويلة.

هذه الملاحظة الغريبة لها تفسيرها الرياضي بالاعتماد على قانون القوس - الجيب[293]، فالاحتمال الأقرب - في هذه المعادلة - هو 0 أو 1، وليس $\frac{1}{2}$،

---

(291) *La probabilité*, p. 11.

(292) *Ibid.*, p. 114.

(293) L'Arc Sinus.

ولذلك يلزم "النحس" أحد الطرفين (احتمال 0)، في حين يُعتبر الآخر محظوظاً (احتمال 1).

ولذلك تفيد المعادلة المعروفة باسم "قضية والد"[294] Lemme de Wald أنه من بين كل الاستراتيجيّات الممكنة في القمار، فإن أفضل استراتيجيّة ممكنة هي عدم المقامرة واللعب أصلاً[295].

هذه النتائج - وغيرها - حديثة جدًا، وبعضها يعود إلى هذه السنوات الأخيرة، فلا غرابة أن يجهلها الجمهور الأوسع من الناس[296].

الاحتمال والنظام والتنبؤ:

إن هدف رياضيات الاحتمال هو أن نحسب كميًا أثر الصدفة والعشوائية، وأن نتنبأ بنتائجهما، دون أي بحث عن الأسباب[297].

والشيء الذي يؤكد صدق النظرية - غير سبيل الاستدلال الرياضي - هو تطبيقاتها المتعددة[298]، حيث يستعمل حساب الاحتمالات في الفيزياء: نموذج حركة ذرات الغاز، والمعروف بالحركة البراونية Mouvement brownien، ويستعمل في الاقتصاد والقضايا المالية[299]، وفي بعض تقنيات الحرب (مثل تحديد أماكن وقوع القنابل واتجاهات القذف بالمدافع، وهي تخضع لقانون لابلاص)[300]، كما يستعمل هذا الحساب في البيولوجيا، والعلوم الاجتماعية، وأخطاء تجارب الملاحظة والأوزان والتقدير[301].. وبالطبع يستعمل حساب الاحتمال في التأمينات على اختلاف أنواعها[302].

---

(294) راجع: *La probabilité*, p120-122. Emile Borel: *Probabilité et Certitude*, p. 28-30.
La probabilité, p. 125.

(295) *Ibid.*, p. 125.

(296) *Pour comprendre le calcul des probabilités*, p. 2.

(297) *Ibid.*, p. 2.

(298) *Ibid.*, p. 161-176.

(299) راجع بعض هذه التطبيقات في: *Ibid.*, p. 215 et après.

(300) انظر: *Ibid.*, p. 177-199.

(301) *Ibid.*, p. 6، راجع هذه التطبيقات في الكتاب نفسه.

(302) انظر:

وفي التأمين على الحياة مثلاً نجد توافقاً بين التوقعات التي يقررها حساب الاحتمالات، والتي تنبني على معدل الوفيات، وبين النتائج والأرباح المالية التي تحصلها شركات التأمين. وهو توافق ملحوظ منذ أزيد من مائة وخمسين سنة(303).

ولا ريب اليوم أن حساب الاحتمال أداة فعّالة تسمح بالتنبؤ بظواهر لا سبيل لنا إلى السيطرة المعرفية التامّة عليها. ولذلك فإن قدرة تقنيات الاحتمال على تقديم تفسير عقلاني لظواهر كثيرة.. لم تعد موضع تساؤل أو تشكيك(304).

الأنساق غير الخطية: التحدي الأهم للعلوم:

لقد جاءت نظريات الفوضى والاحتمال لتدشّن اتجاهاً جديداً في العلوم، فهذه كانت تهتم بالظواهر البسيطة وبتطوراتها الخطية. لأجل ذلك كانت العلوم تعتمد كثيراً على التقريب والاختزال، وهو اعتماد مبالغ فيه في أحيان كثيرة، وفيه تبسيط للحقيقة الواقعية المركبة. الهندسة - مثلاً - تدرس الدوائر والخطوط والمثلثات والمخروطات... بينما الأشياء في الأرض ليست دائماً بهذه البساطة. ما هو الشكل الهندسي للجبل، وللشاطئ، وللسحاب، ولموج البحر وانكساره، وللرعد أو البرق... هذه الأشكال الهندسية - في نظرية الفوضى - لها معنى ولها تفسير، وليست مجرد تشوّهات للصور الهندسية الأقليدية شديدة الكمال Trop Parfaites.

هكذا تبدو كثير من مقررات العلوم الكلاسيكية - وربما أكثرها - كحالات خاصة جدًا لمعادلات وعلاقات أعمّ وأعقد.

والسبب في ذلك أن العلماء كانوا قد اعتادوا على أن ينظروا للظواهر باعتبار أنها تملك صفتين: فهي متصلة في الزمان والمكان، وتطوّرها خطّي Linéaire. هي متصلة لأنها مرتبطة بما قبلها، أي بظروفها الأولى، فصيرورة الظاهرة تحمل أبداً طابع هذه الشروط الأولية. وساعد على ذلك ظهور رياضيات، تعتبر

(303) *Ibid.*, p. 179.
(304) *La probabilité*, p. 41.

من أهم الإنجازات الإنسانية في العلوم على الإطلاق، وهي المعادلات التفاضلية، فهذه موضوعها وصف تطوّر النسق المدروس في الزمان.

لكن العلماء تغافلوا - لمدة طويلة - عن حقيقة أوليّة هامة، وهي أن أغلب المعادلات التفاضلية غير قابلة للحل. وهذا يفتح المجال أمام دراسة الظواهر المتقطعة التي تتطور بقفزات وطفرات، حيث لا علاقة بتاتاً بين الظاهرة في بدايتها وبينها في مرحلة لاحقة، أي أن تطور الظاهرة يكون غير خطي. وهذا ما كشفه علم الفوضى(305).

وقبل ظهور هذه النظرية، كانت قلة من العلماء فقط واعية بأن أكثر الظواهر الطبيعيّة والإنسانيّة هي غير خطيّة(306).

واليوم وقد تبيّن للعلماء من مختلف الاختصاصات وجود هذه الظواهر، فإن "الفوضى" يعتبر علماً مستقلاً يدرس هذه الظواهر غير الخطية ويكشف عن قوانينها، أو هو - على الأقل - منهج خاص استطاع أن يطور وسائل خاصة لدراسة هذه الظواهر.

ولذلك ليس "الفوضى" من فروع الفيزياء، فهو الآن يجمع علماء مختلفي المشارب: فيزيائيين ورياضيين، ولكن أيضاً: بيولوجيين وأطباء وعلماء الأرصاد الجوية.. وكذلك علماء الاقتصاد والعلاقات الدولية(307).

إن أهمية هذه النظرية - بالنسبة لهذا البحث - تكمن في كشفها عن أن كثيراً من الأنساق التي كنا نظن أنها فوضوية تماماً، تحمل في الواقع درجة من النظام، وهي في الغالب معقدة، كما تخضع هذه الأنساق لقوانين، ويمكن - في أحيان كثيرة - التنبؤ بمستقبلها، خصوصاً على المدى القصير. بل تبيّن أنه حتى الأنساق التي تبدو فوضوية بالكامل، مثل تقلّبات البورصة أو ألعاب القمار، تسير وفق نظام شكل موضوع علم مستقلّ هو حساب الاحتمالات.

---

(305) *La théorie du chaos*, p. 95-96.

(306) *Ibid.*, p. 96.

(307) *Ibid.*, p. 20- 24.

خاتمة الفصل

ورغم أن مجال الأنساق غير الخطية - في الطبيعة كما في الاجتماع الإنساني - يظل واحداً من أهم التحديات المطروحة الآن أمام العلوم، إلا أنه يجوز لنا أن نستنتج مع بيتر ما يلي:

إن مفاهيم النظام والفوضى ترتبط بدرجة المعرفة التي نملكها عن نسق معين.. ولذلك فالفوضى التي تبدو - لنا - في منظومة ما يمكن أن تكون مجرد ستار لنظام خفيّ، لا نعرف عنه شيئاً، حتى بلغة الرياضيات المتقدمة التي نملكها الآن؛ ولكن علينا أن نفترض وجود هذا النظام، ما دام أن اتساقاً مّا يبرز فجأة من بين التقلبات الفوضوية للنسق[308].

ولذلك فإن هذه النظرية - بدورها - تؤكد الحقيقة القرآنية السابقة، والتي على أساسها - وبالاستعانة بنتائج بعض العلوم - بيّنتُ إمكان استشراف المستقبل من حيث المبدإ، وهي: **الأصل أن نظاماً يسري في جميع ظواهر الوجود، الطبيعي والإنساني.**

وأنا لا أحب الاستنتاجات الكبيرة والسريعة، ولكنني مطمئن إلى أن هذا القدر من الحكم - الأصل في ظواهر الوجود هو النظام - قدر صحيح. يبقى هل لهذا الأصل استثناءات أم لا؟ بالنسبة إلي لم تظهر لي أي استثناءات إلى حدّ الساعة، لكن هذه مجرد نتيجة أولية، ويحتاج هذا الموضوع إلى بحث خاص، وفي انتظار ذلك لنكتف بالأصل أعلاه، فهو كافٍ لنا في طريق التأصيل الشرعي لاستشراف المستقبل.

---

(308) Bernard Piettre: *Philosophie et science du temps*, p. 83.

خاتمة في بعض خلاصات الكتاب ونتائجه

قيمة العلاقة السببية:

لقد رأينا كيف تمكّن الغزالي - ولأول مرة في التاريخ المدوّن، فيما يبدو - من هَدْم قانون السببية. وجاء بعده هيوم فأتمّ المهمة ورسّخ الريبة.

ومنذ ذلك الحين، ظهر ما يسمى بمشكلة الاستقراء، وأصبح الفلاسفة والعلماء يميّزون بين الاستنتاج الذي ينبني على مقدمات منطقية قابلة للاستدلال، وبين الاستقراء الذي ينطلق من حالات مهما كثرت فهي محدودة، فيبني عليها قانوناً، إلا أنه غير ثابت منطقياً، وذلك لأن الاستقراء لا يتأسس على مبدإ عقلي يرفعه إلى درجة اليقين[1].

وعندي أن نظرية الغزالي وهيوم نظرية صلبة، وأن انتقاداتهما لقانون السببية قوية، بل لعله لا يمكن التفصي عنها، لا بالتجربة، ولا بالنظر العقلي.. ولقد رأينا مذهب كانط وقصوره عن إثبات قانون السببية.. وهو أهم محاولة فلسفية في الرد على هيوم والدفاع عن مبدإ العلّية.

لكن - بالنسبة لنا معشر المسلمين - فإننا نملك أساساً مهماً يمكن أن نبني عليه قانون السببية، وهو الوحي الكريم، فقد رأينا أن القرآن يتحدث عن سببية حقيقية، كما هو الظاهر. ولذلك فإنني - شخصياً - أميل إلى تصحيح مبدإ السببية وصدقه، على نحو ما عبّر عنه علماء كثر، خصوصاً من غير المدرسة الأشعرية... وإن كنت أعترف بأهمية بعض الإشكالات الواردة عليه، كمشكلة العلّية المجعولة.

(1) Encyclopaedia, art Loi, 13/1001.

وفيزياء الكوانتيك نفسها لم تَنْفِ العلاقة السببية بقدر ما غَيّرت صورتَها المعتادة، ولذلك لا يزال في العلماء من يتمسك بمبدإ السببية[2].

ولهذا فإن هذه الفصول عن السببية هي - بالنسبة إلي - مداخل ومقدمات لدراسة طويلة وعميقة لمشكلة السببية، وإن كنت الآن لا أدري هل سأقوم مستقبلاً بهذه الدراسة أم لا، خصوصاً أنني متشائم بالنسبة لهذه القضية وأشك في قابليتها للحل. فالله تعالى أعلم.

ومهما كان رأينا في الأساس الفلسفيّ للعلّية، أحسب أن مما كشف عنه هذا البحث هو أن العلاقة السببية علاقة هامة جدًا في العلم والبحث العلمي، ولا أتصوّر أن العلوم الطبيعية والإنسانية يمكن أن تستغني عنها، وفي هذا أتفق مع بلانك حين قال: "القانون السببيّ مؤشّر على الطريق الذي يجب أن نتّبعه (يعني في البحث العلمي)، بل هو أفضل المؤشرات التي نملكها"[3]. وإلى قريب من هذا يذهب بعض منكري السببية أيضاً، فهذا ميرسون يقول: "مبدأ السببية يرشد البحث، ولا يمكن اعتباره مبدأ يسيّرُ الواقعَ حقيقة"[4].

العقل والوجود:

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا رجّحنا أن مذهب القرآن الكريم هو إثبات العلاقة السببية، فلا بدّ أن نفرّق بينه وبين المذهب الآخر الذي يثبتها، والذي اصطلح على تسميته بـ: "الواقعية" Réalisme. وذلك لأنه يوجد شبه بيّن بين واقعية القرآن و"الواقعية" التي هي مذهب فلسفي وابستيمولوجي معروف. وهذا الشبه يتطلب منا أيضاً التفريق بين المذهبين.

لا تكتفي "الواقعية" بإثبات وجود واقع مستقلّ عن أذهاننا، كما يقول بذلك مثلاً كانط، بل تتجاوز ذلك إلى الإقرار بمسائلَ أخرى:

إن هذا الواقع يمتلك خصائص هي نفسها التي ينسبها العقل الإنساني إليه.

---

(2) راجع: *La Volonté*, p56-68

(3) *Réel et déterminisme*, p. 43.

(4) *Réel et déterminisme*, p. 42.

بمعنى آخر، إن التوافق بين الوجود وبين العقل توافق صحيح وصادق وعميق، وإن نظام الكون خلق مناسباً وموافقاً للعقل البشري، بإطلاق[5].

ولذلك فالواقعية - أحياناً - لا تتصور أن في العالم شيئاً يخالف العقل، ولا أن فيه وجودا آخر لا يستطيع العقل أن يدركه، وبناء على ذلك فإن العلاقة السببية تعبّر فعلاً عمّا يحدث، وتكشف عمّا يقع في نفس الأمر، وليس هناك شيء آخر.

والقرآن الكريم - كما رأينا ذلك - يقرّ بهذا التوافق بين الوجود والعقل، لكنه ليس توافقاً بين العقل - من جهة - وبين جميع الوجود - من جهة أخرى -، ولذلك لا يمكن للإنسان أن يحيط بكل الحقيقة. يقول إقبال: "العلم لا بدّ أن يتخيّر بعض وجوه معينة من الحقيقة ليجعلها موضوعاً لدرسه مستبعداً ما عداها من الوجوه. ومن التحكّم البحت أن يدّعي العلم أن ما تَخيّره من وجوه الحقيقة هي الوجوه الوحيدة التي ينبغي درسها"[6]. هذا عن العالم المادي الملموس فما أدراك بما لا سبيل إلى درسه وإدراكه. وقد درست هذه القضية بتفصيل، وفي التراثين الإسلامي والأوروبي؛ وذلك في كتابي **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية** والذي صدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

القرآن يتحدث عن عالم الغيب - مثلاً - ويصرّح بأن الإنسان لا يقدر أن يصل إليه ويعرفه كما هو، وإن كان يمكن أن يفهمه ويكوّن عنه فكرةً أوّلية بما يضربه له الكتاب الكريم من أمثال تقريبية وما يقدّمه له من تصوير وتمثيل. وهو أيضاً يتكلم عن إرادة الله تعالى النافذة في كل أمر، وعن عنايته بالوجود ورعايته للكون، في كل صغيرة وكبيرة، ولذلك لا يمكن أن ندّعي أن ما نعرفه من خلال العلاقة السببية هو ما يوجد فعلاً وأنه لا يوجد شيء آخر وراءها، بل نجوّز أن توجد علاقة سببية أخرى غير ظاهرة لنا، كفعل الملَك مثلاً، كما نجوّز ألا توجد هذه العلاقة لوحدها، فتوجد عناصر أخرى أو أحوال أخرى مصاحبة لها، ولا ندركها.

---

(5) *L'epistémologie*, p. 60.

(6) إقبال. **تجديد الفكر الديني**، ص 130.

هذا شيء يقول به أيضاً منكرو السببية من المسلمين، ولكن الفَرْق بين قول هؤلاء وبين ما ينبغي أن يكون مذهب القرآن الكريم، هو أن العلاقة السببية، وإن كانت لا تكشف لنا عن الوجود كما هو فعلاً، إلا أنها ليست خيالاً أو بداءً، بل هي صحيحة وواقعية تماماً، بحيث إن للسبب أثراً في المسبب، فعلاً وحقيقة، لا مجازاً وظاهراً.

النظام هو الأصل:

وعلى كلا الرأيين فإننا نحتفظ من النقاش السابق حول قانون السببية بفكرتين رئيسيتين:

1 - لاشيء يحدث من فراغ، ولكل شيء يحدث محدِث، ووراء كل شيء سبب وعلّة، إلا الله سبحانه فهو يَخلق من لا شيء بقوله ﴿كن فيكون﴾. وهذا هو المقصود حين نتكلم عن السببية باعتبارها مبدءاً عقليًّا أوّليًّا.

2 - الكون يخضع لنظام عامّ وناموس شامل.

وقيمة نظرية "الفوضى" هنا أنها أثبتت وجود النظام حتى في الظواهر التي لم نكن نتصور أنها تسير وفق اتساق أو ترتيبٍ مّا. لقد بيّنت النظرية وجود مستويات من النظام، فهناك نظام بسيط، وهناك نظام معقد؛ وربما كانت الظواهر التي تعلو على أفهامنا حاليّاً تخضع لدرجة بالغة التعقيد من النظام لم نستطع بعد معرفتها أو استيعابها، بل ربما توجد درجة من النظام ليس بمقدور عقل الإنسان إدراكها، أصلاً.

ولا يخفى أن في إثبات الفوضى والعشوائية إضعافاً للدراسة المستقبلية ولقدرتنا على التفكير حول المستقبل.. لكن نظرية الفوضى وحساب الاحتمالات دلّتا على أن الأصل هو النظام والاتساق.

بين النظام والحرية:

لعل فيزياء الكوانتيك هي من بين من قدّم أفضل صورة للوجود الذي نعرفه، حيث الحتمية تقوم إلى جوار اللاحتمية، وحيث يسري النظام جنباً إلى جنب مع الحرية والاحتمال..

بعض العلماء يقول إن الحتميّة التي تغيب في هذه الفيزياء، حيث لا نستعمل المفاهيم الحدسية للزمان والمكان.. تعود فتظهر من جديد، لكن في شكل آخر أكثر تجريداً (معادلة شرودنجر)[7].

صحيح أنه في الكوانتيك لا توجد حتميّة فرديّة، ولكن توجد حتميّة إحصائية أو عددية Statistique[8]، أي جماعية. وهنا يُطرَح سؤال مثير: لماذا لا تخضع الجزئيات الكوانتيّة لقوانين حتمية وصارمة، بل احتمالية فقط، بينما الجُسَيْمات الكبيرة تخضع لقوانين حتمية، برغم أن الجُزَيْئات هي من يشكل العالم العياني الكبير؟ وهذا سؤال يظلّ إلى الآن بلا جواب[9].

وإذا تجاوزنا هذا الإشكال المهم فإنني أرى أنه يمكن أن نستنتج ما يلي:

الحتميّة واللاحتميّة كلاهما من حقائق الوجود وصفاته. لا يمكن نفي الحتمية مطلقاً بدليل الفيزياء الكلاسيكية، ولا يمكن إثباتها مطلقاً بدليل الكوانتيك.

إن النظام والحرية أساسان لكل شيء يجري في هذا العالم، وهما - رغم تناقضهما الظاهريّ - وجهان لعملة واحدة... المشكلة هي كيف يرتبط النظام بالحرية، كيف للظواهر المرئية وغير المرئية أن يكون سلوكها مزدوجاً.. فيها نظام، ولها حرية.

إن القدر - النظام - من جهة، والإرادة - الحرية - من جهة أخرى... حقيقتان كَوْنيتان... وهما أيضاً حقيقتان شرعيّتان... كلا المبدأين صحيح، ويستمر السؤال الخالد قائماً: كيف نفسر وجودهما معاً... فهل هذا هو "سر القدر" أو مظهر من مظاهره؟

وبعد: آفاق ودراسات أخرى

إن أهم نتيجة لهذا الكتاب هي أننا مطمئنون - بفضل مبدإ النظام الكوني - إلى صحة الأساس النظريّ للبحث المستقبليّ باعتباره سلوكاً معرفيّاً مميزاً. وهذه

(7) Encyclopaedia, art épistémologie, 8/571.

(8) Encyclopaedia, art Réalité physique, 19/597.

(9) Encyclopaedia, art quantique (Mécanique) /363.

الصحة ثابتة بمقتضى الوحي الكريم. فنحن الآن نملك اليقين بأن الكون يسير على سُنَنٍ ثابتة إلى أجل، ومستندنا في ذلك هو وعد الله تعالى الذي لا يتخلف.

لا يهم الآن كثيراً ما هو الصواب في الخلاف حول العلّية، فلا شك أنه - على كلا القولين - يوجد نظام عام يسكن العالم، عالم الجماد وعالم الأحياء... وهذا كاف لإنقاذ المستقبلية، وليصبح كل حديث عن المستقبل مشروعاً، على الأقل من الناحية النظرية...

إذن يمكن أن ندرس المستقبل وأن نتوقّع بعضَه، سواء كان مستقبلاً طبيعيًا أو كان مستقبلاً إنسانياً... ونحن واثقون بوجود طريق يكشف لنا عن هذا المستقبل.. قد لا نعرف ما هذا الطريق، بل هذا هو الواقع في أكثر الحالات، ولذلك لا تَصْدُق توقّعاتنا دائماً، لكننا - على كل حال - متأكدون من وجوده ومن أنه - نظريًا - قابل للإدراك..

هل حاول الإنسان اكتشاف هذا الطريق، هل نجح في معرفة المستقبل؟ في أي المجالات أفلح، وفي أي الميادين أخفق؟

هل تحدث الوحي - من قرآن أو سُنّة - عن محاولات الإنسان السيطرة على المستقبل، وما كان موقف الإسلام من فنون أو علوم اختزلت هذه المحاولات ولخصت تلك الآمال في معرفة ما سيكون؟

هل يجيز الدين الحديث عن المستقبل واستشرافه، أَلاَ يتعارض ذلك مع عقيدة الغيب...؟ هذا وغيره هو ما خصصته بتآليف مستقلة، فهذه الأسئلة ضخمة، ولا يعتقدنّ القارئ أن موضوع المستقبل في الإسلام ينحصر في القضايا التي أثرتها في هذا الكتاب. إن في هذا الدين العظيم بناء نظريًا ومعرفيًا متكاملاً في قضية المستقبل، ومعالم هذا البناء يمكن تلمسها من خلال المحاور الآتية:

1 - أساليب الاستشراف وأنواع الإدراكات المستقبلية التي عرفها الإنسان. وأهمها - مما تعرّض له الوحي -: الكهانة والتنجيم. وقد أَفردتُ كل واحد من هذين الطريقين بتأليف.

2 - موضوع الغيب. ويمكن دراسته من جهتين: من جهة دلالته على العالم الغائب عن حواسنا كالذات الإلهية والملائكة والجنة والنار... ثم من جهة دلالته على الزمان، وبالأخص غيب المستقبل. وقد درست هذا الموضوع من الجهتين معاً في تأليفين مستقلّين...

ومجموع هذه الدراسات - وهي الآن ولله الحمد منشورة - تبيّن المذهبية الإسلامية في موضوع المستقبل واستشرافه، وتكشف عن جانب من حكمة هذا الدين في إحدى أخطر قضايا المعرفة والسلوك.

سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا. وصل اللهم على سيدنا محمّد وآله وصحبه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً - بالعربية:

1 - التفسير:

- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**. بيروت: دار إحياء التراث العربي. د.ط، د.ت.
- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**. مطبعة مصطفى محمد. القاهرة: المكتبة التجارية، د.ط، د.ت.
- الرازي، محمد فخر الدين. **مفاتيح الغيب**. أو التفسير الكبير. بيروت: دار الفكر. 1993.
- رضا، رشيد - عبده، محمده. **تفسير القرآن الحكيم**. المعروف بتفسير المنار. بيروت: دار المعرفة، ط2.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. مصر: المطبعة الميمنية؛ وطبعة بيروت: دار المعرفة. ط3، 1978.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق. **المحرر الوجيز**. المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. ط1، 1975-1989.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد. **الجامع لأحكام القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988. النسخة الثانية المعتمدة في تفسير ما بين آل عمران آية 7 إلى الأنعام آية 50، هي: القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1960.
- قطب، سيّد. **في ظلال القرآن**. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط5، 1967.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**. دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1994.

2 - كتب الكلام والعقائد والفرق:

- **الكتاب المقدّس**. طبعة كلبرت ورونكتن. لندن: الجمعية البريطانية لانتشار الكتب المقدسة. 1872.
- الباقلاني، أبو بكر بن الطيب. **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**. تحقيق: محمود محمد الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي، 1947.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. **كبرى اليقينيات الكونية**. دمشق: دار الفكر، 1999.
- التفتازاني، سعد الدين. **شرح العقائد النسفية**. تحقيق: أحمد حجازي السقّا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1987.
- الحميضي، عبد الرحمن إبراهيم. **خوارق العادات في القرآن الكريم**. جدة - السعودية: شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ط1، 1982.
- الجويني، عبد الملك. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد. مصر: مكتبة الخانجي، 1950.

____. **الشامل في أصول الدين**. تحقيق: علي سامي النشّار، وفيصل عون، وسهير مختار. الاسكندرية: منشأة المعارف، 1969.

- ابن حزم، علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، 1985.
- حوّى، سعيد. **جولات في الفقهين الكبير والأكبر وأصولهما**. عمان - الأردن: دار الأرقم، ط2، 1981.
- الدسوقي، فاروق أحمد. **القضاء والقدر في الإسلام**. القاهرة: دار الاعتصام، 1996.
- الدواني، محمد بن أسعد. **شرح العقائد العضدية**. ومعه حاشيتان. الأولى لعبد الحكيم السيالكوتي، والثانية لمحمد عبده. القاهرة: المطبعة الخيرية، ط1، 1322هـ.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد. **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**. مصر: المطبعة الجمالية ط2، 1910.
- السنوسي، محمد بن يوسف: **شرح المقدمات**. تحقيق: يوسف احنانة. د.ط، د.ت.

ـــــ. **العقيدة الصغرى**. مطبوعة مع شرحها للمارغني. المطبعة التونسية. ط3، 1938.

- عبده، محمد. **رسالة التوحيد**. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
- ابن أبي العز، علي بن محمد. **شرح العقيدة الطحاوية**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1987.
- الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1988.
- صبري، مصطفى. **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**. المكتبة الإسلامية، 1950.
- عبد القاهر، البغدادي. **الفَرْق بين الفِرَق**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- المارغني، إبراهيم بن أحمد. **طالع البشرى على العقيدة السنوسية الصغرى**. تونس: المطبعة التونسية، ط3، 1938.
- مرعي، بن يوسف الكرمي. **دفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر**. تحقيق: عبد الله بن سليمان الغفيلي. الرياض: دار المسير، ط1 1998.

3 - أصول الفقه:

- الربيعة، عبد العزيز بن عبد الرحمن. **السبب عند الأصوليين**. الرياض - السعودية. ط2، 1997.
- السعدي، عبد الحكيم أسعد. **مباحث العلّة في القياس عند الأصوليين**. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1986.
- الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**. طبعة دار صادر مصورة عن: القاهرة - بولاق: المطبعة الأميرية، ط1، 1322هـ.

4 - الفتاوى:

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموع الفتاوى**. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المغرب: المكتب التعليمي السعودي، د.ت.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**. صححه مجموعة من أهل العلم بإشراف محمد حجي. طبع دار الغرب الإسلامي، ونشر وزارة الأوقاف المغربية. 1981.

5 - الفلسفة والفكر والاجتماع، ودراسات أخرى:

- إسماعيل، الفاروقي. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**. منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية، د.ت.
- إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1968.
- أمزيان، محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**. وجدة - المغرب: بيت الحكمة للترجمة والنشر، ط3، 1996.
- خَزما، نايف. وعلي حجاج. **اللغات الأجنبية، تعليمها وتعلمها**. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد 126، 1988.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**. القاهرة: مطبعة محمد عاطف، د.ت.
- خليل، عماد الدين. **حول إعادة تشكيل العقل المسلم**. قطر: سلسلة كتاب الأمة، ط2، 1403هـ.
- ابن رشد، أبو الوليد. **تهافت التهافت**. تقديم وضبط محمد العريبي. بيروت: دار الفكر اللبناني، ط1، 1993.
- زيدان، عبد الكريم. **السنن الإلهية، في الأمم والجماعات والأفراد، في الشريعة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1993.
- زكرياء، إبراهيم. **كانت، أو الفلسفة النقدية**. سلسلة عبقريات فلسفية، رقم 1. دار مصر للطباعة، الناشر مكتبة مصر، 1987.
- الطوسي، علاء الدين خواجه زاده. **تهافت الفلاسفة**. بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1983.
- الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1992.

____. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق: سليمان دنيا. مصر: دار المعارف، ط2، 1955. سلسلة ذخائر العرب، رقم 15.

____. **مقاصد الفلاسفة**. تحقيق: سليمان دنيا. سلسلة ذخائر العرب، رقم 29، مصر: دار المعارف، 1961.

____. **المنقذ من الضلال**. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1991.

- عبد الستار، إبراهيم. **الاكتئاب، اضطراب العصر الحديث، فهمه وأساليب علاجه**. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، نوفمبر 1988، العدد 293.

- الشرقاوي، محمد عبد الله. **الأسباب والمسببات**. دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي. بيروت: دار الجيل، ط1، 1997.
- المرزوقي، أبو يعرب. **مفهوم السببية عند الغزالي**. تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر، ط1، 1978.
- ابن ميس، عبد السلام. **السببية، في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية، دراسة ابستيمولوجية**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط1، 1994.
- الندوي، أبو الحسن. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**. بيروت: دار الجيل، 1991.
- النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**. بيروت: دار النهضة العربية، 1984.
- هاف، توبي. **فجر العلم الحديث، الإسلام - الصين - الغرب**. ترجمه عن الإنجليزية. **أحمد محمود صبحي**. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 219، 1997.
- هايزنبرغ، فيرنر. **المشاكل الفلسفية للعلوم النووية**. ترجمة: أحمد مستجير. مراجعة: محمد النادي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
- هيشور، محمد. **سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها**. القاهرة: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996.

6 - المعاجم والموسوعات:

- الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**. مصورة عن نسخة المطبعة الخيرية بمصر سنة 1306هـ. بيروت: دار السرور، د.ط، د.ت.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية**. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1979.
- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1971.
- الكفوي، أيوب أبو البقاء. **الكُليّات**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1992.
- ابن منظور، جمال الدين بن مَكْرم. **لسان العرب**. دار صادر، ودار بيروت. 1955.

- دائرة المعارف الإسلامية. نقلها إلى العربية جماعة من الباحثين. طهران: دار انتشارات جهان، د.ت.

7 - **التراجم:**

- ابن حجر، أحمد العسقلاني. **تهذيب التهذيب**. تصوير دار صادر ببيروت عن نسخة مطبعة مجلس المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط1، 1325هـ.
- الذهبي، محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين. دمشق: مؤسسة الرسالة، ط2، 1982.
- ابن السبكي، عبد الوهاب تاج الدين. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق: عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناجي. مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط1، 1964.
- عمر، رضا كحالة. **معجم المؤلفين**. بيروت: مكتبة المثنى؛ دار إحياء التراث العربي، د.ت.

8 - **المجلات:**

- **إسلامية المعرفة**. مجلة فصلية يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا.
- **المستقبل العربي**. فصلية تصدر بالكويت.
- **المسلم العاصر**. فصلية تصدر عن مؤسسة المسلم المعاصر. مدير التحرير. محيي الدين عطية.

ثانياً - بالفرنسية

1 - **الفلسفة والفكر:**

- Arvon, Henri: *L'anarchisme.* Presses universitaires de France-Collection Que sais-je? 5[e] édition. Paris, 1971.
- Boutroux, Emile: *La philosophie de Kant.* Librairie philosophique. Paris, 1946.
- Bréhier, Emile: *Histoire de la philosophie.* Cérès Editions, Tunis, 1994 (première édition entre 1930 et 1938, chez P.U.F).
- Bruno, Giordano: *Cause, Principe et Unité.* Traduit d'après le latin, avec notes et étude, par: Emile Namer. Collection: Textes et traductions: Librairie Félix Alcan, Paris, 1930.

- Châtelet, François (sous la direction de): *La philosophie.* Marabout, Verriers, Belgique. 2e édition, 1979.

- Chevalley, Catherine: *Notions de philosophie.* (par un groupe) L'article de Chevalley est: Nature et loi dans la philosophie moderne. Folio essais.

- Descartes, René: *Discours de la méthode.* Maxi-Poches, 1995, Paris.

- Foulquié, Paul: *La Volonté.* Qsj, 9ème édition, 1968, Paris.

- Frank, Philipp: *Le principe de la causalité et ses limites.* Traduit d'allemand par: J. du Plessis de Grenédan. Editions. Flammarion. Collection: Bibliothèque de philosophie scientifique. Paris, 1937.

- Gilson, Etienne: *Introduction à l'étude de Saint-Augustin.* Coll: Etudes de philosophie médiévale. Librairie Philosophique. J. Vrin/Paris.1943.2e édition.

- Hume, David: *Enquête sur l'entendement humain.* Traduction et notes de: André Leroy.Editions Montaigne, Paris, 1947.

- Kant, Emmanuel: *Critique de la raison pure.* Traduction J.Barni, revue par P. Archambault. Editeur Ernest Flammarion, Paris,1932.

- Laforgue, René: *Relativités de la Réalité.* Réflexions sur les limites de la pensée et la genèse du besoin de causalité. Les éditions Denoêl, Paris,1937.

- Pascal, George: *Pour connaître la pensée de Kant.* Editeur Bordas, Paris, 1947.

- Robin, Léon: *La pensée grecque, et les origines de l'esprit scientifique.* Editeur la Renaissance du livre, Paris,1923.

2 - العلوم الإنسانية والأديان.

- La Bible. *Sélection des éditeurs Rombaldi,* réalisée par Pierre de Tarts. Imprimerie Mohndruck-Gutersolh.1974.

- Aegerter, Emmanuel: *Le mysticisme.* Coll: Bibliothèque de philosophie scientifique. Flammarion.Paris.

- Bastide, Roger: *Eléments de sociologie religieuse.* Coll: Armand Colin, section de philosophie.1935.

- Bouthoul, Gaston: *Les Mentalités. P.U.F.* Coll: Qsj?. 4e édition, 1966. Paris.

- Bucaille, Maurice: *La Bible, le Coran et la Science.* Editions Seghers, Paris, 1976.

- Choucroun, I.M: *Le Judaïsme, doctrines et préceptes*. Coll: Mythes et religions. P.U.F. 1er édition, 1951,Paris.

- Faivre, Antoine: *L'ésotérisme*. Presses de France, 1993, Paris.

- Gattégno, Jean: *La Science-Fiction*. P.U.F. Coll: Qsj? 1er édition,1971.

- Goetschel, Roland: *La Kabbale*. P.U.F 3e édition 1993

- Grégoire, François: *L'Au-Delà*. P.U.F. 1965. 3e édition..

- Houtin, Albert: *Courte histoire du christianisme*. F.Reides et Cie, éditeurs. Paris,1er édition, 1924.

- Kennedy, Paul: *Naissance et déclin des grandes puissances*.

- Lagache, Daniel: *La psychanalyse*. P.U.F Collection Qsj?, 18e édition, 1996.

- Lyotard, Jean-François: *La phénoménologie*. Qsj?. 8e édition, 1976.

- Montesquieu, Charles: *L'esprit des lois*. Flammarion, Paris, 1979.

- Piaget, Jean: *Le structuralisme*. Colle: Qsj? Edition Delta, Liban. 1996, 10éme édition.

- Poirier, Jean: *Histoire de l'ethnologie*. Qsj? 4e édition, 1991, Paris.

- Reuchlin, Maurice: *Histoire de la psychologie*. Qsj? 16e édition, 1994. P.U.F.

3 - العلم والابستيمولوجيا:

- Barreau, Hervé: *L'épistémologie*. Coll: Qsj? P.U.F, 3e édition, 1995.

- De Broglie, Louis: *Certitudes et incertitudes de la science*. Editions Albin Michel. Coll: Sciences d'aujourd'hui, Paris, 1966.

- Gleick, James: *La théorie du Chaos, Vers une nouvelle science*. Traduit d'anglais par: Christian Jeanmougin. Coll: Sciences d'aujourd'hui. Editions Nouveaux Horizons, Paris,1989.

- Granger, Gilles-Gaston: *La Raison*. Qsj? 10e édition, 1993.

- Locqueneux, Robert: *Histoire de la physique*. (Historie des idées en physique). Qsj? 1èr édition, 1987.

- Meyerson, Emile: *Réel et déterminisme dans la physique quantique*. Hermann et Cie, Editeurs. Paris, Collection :Exposés de philosophie des Sciences.

- Poincaré, Henri: *La Science et l'Hypothèse*. Coll: Bibliothèque de philosophie

scientifique. Editeur E.Flammarion, Paris, 1925.

—. La Valeur de la Science. *Flammarion,* Paris, 1913.

- Scheps, Ruth: *Les sciences de la prévision.* Ensemble d'entretiens, sous la direction de R.Scheps. Editions du Seuil, coll: Points-sciences, 1996.

4 - علم الاحتمالات:

- Borel, Emile: *Probabilité et Certitude.* Presses Universitaires de France, Qsj? 1950.

- Deheuvels, Paul: *La probabilité, le hasard et la certitude.* P.U.F. 2e édition 1990.

- Ferignac, P et E.Morice: *Pour comprendre le calcul des probabilités.* G. Doin et Cie éditeurs. Collection «pour comprendre » Paris, 1948.

5 - الزمان:

- Beauregard, *Olivier Costa de: La théorie physique et la notion de Temps.* (L'équivalence entre espace et temps: premier principe de la Science du Temps). Edité par Université de Paris, Faculté des Lettres, 1963.

- Burgelin, Pierre: L'Homme et le Temps. Aubier-Editions Montaigne-France, 1945.

- Piettre, Bernard: *Philosophie et Science du Temps.* Qsj? 1èr édition, 1994.

6 - المعاجم والموسوعات:

- Encyclopaedia Universalis: *Editeur: Ency, uni.* Paris, 1996, Président de l'encyclopédie: Alain Aubry.
- Les Notions philosophiques. (Une partie de l'encyclopédie philosophique universelle, dirigée par Sylvain Auroux). P.U.F. 1èr édition, 1990.
- Petit Robert, *Dictionnaire de la langue française,* 1995.

—. *Noms propres.* 1995.

7 - المجلات:

- Revue internationale des Sciences sociales. Volume XXI, nº 4, 1969. Ionisco, Paris.

- Science et Vie. Mensuelle, nº 997, Octobre 2000, Paris.





هذا الكتاب

تتجلى أهمية هذا الكتاب في خطورة الإشكال الذي يطمح إلى حله، ذلك أن علاقتنا - نحن العرب والمسلمين - بالزمان الآتي ليست دوما سليمة وطبيعية، فنحن قلما نحاول استشراف المستقبل، وقلما نحاول أيضا صناعة المستقبل ... والاستشراف النظري هو المدخل إلى التنفيذ العملي، كما أن التوقع يسبق التخطيط.

إن ما يسعى إليه هذا البحث هو أن يتصالح العقل العربي - الإسلامي المعاصر مع المستقبل، وأن يتعامل معه دون خلفيات فكرية أو عقدية خاطئة تحبسه وتعيقه حتى يغدو المستقبل، استشرافاً وتخطيطاً وإعداداً، موضوعاً عادياً في دنيا المسلمين.

لذلك يبحث هذا الكتاب عن الأساس الشرعي والفكري للنظر المستقبلي، فهذه دراسة تأصيلية إسلامية للتوقع باعتباره سلوكا معرفيا مميزا ... دراسة شاملة تنطلق من القرآن الكريم واجتهادات مدارس الفكر الإسلامي، كما تستعين بالتراث الإنساني العام في الموضوع. لذا جاء هذا البحث غنيا بالبحوث والآفاق والإشكالات، فهو يستفيد من علوم التفسير والعقائد والكلام والفلسفة .. كما يسائل الإبستيمولوجيا وتاريخ العلم والفيزياء ونظرية الفوضى وعلم الاحتمالات..

إن غاية الكتاب فتح مجال المستقبل على مصراعيه أمام العقل الإسلامي المعاصر ليمارس فن التوقع .. في عالم كل خطوة فيه تحتاج إلى حد أدنى من التوقع.


ISBN 1-56564-332-1
9 781565 643321

